

LES SOURCES
DU
RÉCIT JOHANNIQUE
DE LA PASSION

THÈSE POUR LE DOCTORAT

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

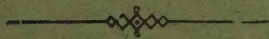
PAR

Maurice GOGUEL

Docteur en Théologie

Diplômé de l'École des Hautes-Études (Sciences religieuses)

Chargé de Cours à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris



LA ROCHE-SUR-YON
IMPRIMERIE CENTRALE DE L'OUEST

56-60, RUE DE SAUMUR, 56-60

—
1910

LES SOURCES

**DU RÉCIT JOHANNIQUE
DE LA PASSION**

LES SOURCES
DU
RÉCIT JOHANNIQUE
DE LA PASSION

THÈSE POUR LE DOCTORAT

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

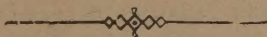
PAR

Maurice GOGUEL

Docteur en Théologie

Diplômé de l'École des Hautes-Études (Sciences religieuses)

Chargé de Cours à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris



LA ROCHE-SUR-YON
IMPRIMERIE CENTRALE DE L'OUEST
56-60, RUE DE SAUMUR, 56-60

—
1910

ABRÉVIATIONS

- | | |
|------------------------|---|
| BRUNO BAUER, | BRUNO BAUER, <i>Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs</i> , Berlin, 1851. (Le premier volume est cité d'après la deuxième édition.) |
| BOUSSET, | W. BOUSSET, <i>Ist das vierte Evangelium eine literarische Einheit? Theologische Rundschau</i> , 1909, p. 1-11 et 39-63. |
| CALMES, | TH. CALMES, <i>L'évangile selon St Jean, traduction critique, introduction et commentaire</i> , Paris, 1904. |
| MAURICE GOGUEL, | MAURICE GOGUEL, <i>L'évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Mathieu et de Luc</i> , Paris, 1909. |
| HEITMÜLLER, | Explication et traduction de l'évangile de Jean dans <i>Die Schriften des Neuen Testaments herausgegeben, von JOH. WEISS, II</i> , Göttingen, 1907. |
| HOLTZMANN-BAUER, | H.-J. HOLTZMANN, <i>Hand-Commentar zum Neuen Testament</i> , IV, 3 ^e éd. publiée par W. BAUER, Tübingen, 1908. |
| OSCAR HOLTZMANN, | OSCAR HOLTZMANN, <i>Das Johannesevangelium</i> , Darmstadt, 1887. |
| LOISY, | LOISY, <i>Le quatrième évangile</i> , Paris, 1903. |
| NESTLE, N. T. G. sup., | NESTLE, <i>Novi Testamenti Graeci supplementum</i> , Lipsiae, 1896. |
| R. E., | HERZOG-HAUCK, <i>Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche</i> ³ , Leipzig, 1896 s. |
| Die Rel., | F.-M. SCHIELE, <i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> , Tübingen, 1908 s. |
| JEAN RÉVILLE, | JEAN RÉVILLE, <i>Le quatrième évangile, son origine et sa valeur historique</i> , Paris, 1901. |
| SCHMIEDEL, | P.-W. SCHMIEDEL, <i>Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten</i> , Halle a. S., 1906. |

- SCHWARTZ, EDVARD SCHWARTZ, *Aporien im vierten Evangelium, Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, I, 1907, 3, p. 342-372, II, 1908, 1, p. 115-148. III, 1908, 2, p. 149-188. IV, 1908, 5, p. 497-560. Aucune confusion n'étant possible nous citons seulement la page.
- SPITTA, F. SPITTA, *Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu*, Göttingen, 1910.
- SOLTAU, W. SOLTAU, *Welche Bedeutung haben die synoptischen Berichte des IV Evangeliums für die Feststellung seines Entstehens?*, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1909, p. 33-66.
- WABNITZ, WABNITZ, *Histoire de la vie de Jésus, II. La passion, la mort et la résurrection de Jésus*, Montauban, 1904.
- WEISS, BERNHARD WEISS, *Das Johannes-Evangelium*, Göttingen, 1893 (8^e édition du commentaire de MEYER).
- WELLHAUSEN, WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis*, Berlin, 1908.
- WENDT, H.-H. WENDT, *Das Johannes-Evangelium, Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Werthes*, Göttingen, 1900.
- WORSLEY, WORSLEY, *The fourth Gospel and the Synoptists*, Edinburgh, 1909.
- ZAHN, ZAHN, *Das Evangelium des Johannes ausgelegt*, Leipzig, 1908.
- Z. N. T. W., *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*.

INTRODUCTION

En 1907 l'orientaliste Julius Wellhausen qui, par quatre minces volumes¹, venait de renouveler le problème synoptique, fit paraître une petite brochure intitulée : *Erweiterungen und Aenderungen im vierten Evangelium* (Berlin, 1907)² dans laquelle, prenant quelques exemples dans les discours des adieux, il cherchait à montrer que le quatrième évangile n'avait pas reçu du premier coup sa forme définitive, mais qu'on y pouvait encore discerner les apports de différents auteurs. La même année³, un philologue, Edvard Schwartz, présenta à l'Académie des sciences de Göttingue une première étude intitulée *Aporien im vierten Evangelium*⁴ dans laquelle, partant des observations de Wellhausen, il cherchait à définir les diverses couches qui ont formé le récit de la passion. Lui et Wellhausen continuèrent ensemble leurs recherches⁵, on en trouve les résultats dans un petit volume que Wellhausen fit paraître en 1908⁶ et dans trois autres communications de Schwartz à l'Académie de Göttingue⁷.

Le système proposé par les deux critiques n'est pas absolument nouveau. Déjà avant eux, l'idée que le quatrième évangile était une œuvre composite avait été mise en avant par des hommes comme Ch.-H. Weisse, Alexander Schweizer, Schen-

1. J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903. *Das Evangelium Matthaei*, Berlin, 1904. *Das Evangelium Lucae*, Berlin, 1904. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1905.

2. C'est une brochure de 38 pages.

3. Le 23 novembre 1907.

4. Publiée dans les *Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, 1907, 3, p. 342-372.

5. WELLHAUSEN, p. 7.

6. J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis*, Berlin, 1908, 146 pages.

7. Lues les 21 déc. 1907, 22 février et 4 avril 1908, publiées dans les *Nachrichten*, 1908, 1 p. 115-148, 2, p. 149-188, 5, p. 497-560.

kel, Ewald, Renan, Delff, Dracsecke, Wendt, Schütz¹ mais cette idée n'avait pas été accueillie d'une manière générale. Des interprètes aussi autorisés du quatrième évangile que B. Weiss, H.-J. Holtzmann, Jean Réville, Loisy et Zahn n'avaient pas cru devoir tenir compte de l'hypothèse de la pluralité des sources. Pour les exégètes de droite comme pour ceux de gauche, l'évangile de Jean était toujours, suivant l'expression consacrée, « la robe sans couture. » La situation paraît avoir changé depuis les travaux de Schwartz et de Wellhausen. Un critique aussi sûr que W. Bousset, tout en déclarant que le moment n'est pas encore venu où l'on pourra distinguer les sources du récit johannique aussi rigoureusement que celles de la Genèse², reconnaît, sur bien des points, la justesse des observations de Wellhausen et de Schwartz et déclare : « Il faudra peut-être nous habituer à voir dans le quatrième évangile l'œuvre d'une école et non d'un individu³. »

D'autre part, Friedrich Spitta qui pensait autrefois pouvoir expliquer certaines incohérences que l'on trouve dans le récit johannique par l'hypothèse du déplacement accidentel ou de la perte de quelques feuillets du manuscrit original⁴, vient de publier un volume compact⁵ dans lequel il adopte sans restriction l'hypothèse de la pluralité des sources. Il est vrai que, définissant ces sources tout autrement que ne le font Wellhausen et Schwartz, il tire de ses analyses des conséquences très différentes de celles des critiques de Göttingue.

Par les travaux dont nous venons de parler, le problème du quatrième évangile se trouve posé d'une manière toute nouvelle. Le temps est passé où l'on pouvait considérer le récit johannique, avec Bernhard Weiss et Zahn, comme un bloc de renseignements historiques venant d'une source très sûre, ou bien avec Jean Réville et Loisy comme une déformation tendancieuse et systématique de la narration synoptique. Le problème qui se pose à l'heure actuelle est infiniment plus

1. Sur ces tentatives voir R. SCHÜTZ, *Zum ersten Teil des Johannesevangeliums*, Z. N. T. W., 1907, p. 243 s. et W. BOUSSET, *Ist das vierte Evangelium eine literarische Einheit?* Theologische Rundschau, 1909, p. 1 s.

2. BOUSSET, p. 42.

3. BOUSSET, p. 64.

4. F. SPITTA, *Unordnungen im Texte des vierten Evangeliums, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, I. Göttingen, 1893, p. 155-204.

5. F. SPITTA, *Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu*, Göttingen, 1910 (XLVIII-466 pages).

complexe. Il s'agit de rechercher quelles sources ont été utilisées par l'auteur, ou par les auteurs, du quatrième évangile. Nous nous sommes proposé d'examiner cette question pour l'histoire de la passion qui forme le groupe le plus important de récits cohérents permettant une comparaison détaillée de la tradition johannique avec la tradition synoptique.

C'est uniquement le problème littéraire que nous avons étudié. Il est évident qu'il se double d'un problème historique et que les conclusions auxquelles on arrive sur la formation du récit johannique de la passion, comportent des conséquences importantes pour l'histoire évangélique. Nous n'avons pas cru devoir marquer ces conséquences, car l'étude des événements de la passion ne peut être abordée utilement qu'après un examen attentif de toutes les sources.

La méthode à employer pour l'étude des sources du récit johannique de la passion soulève une question très délicate. Il y a en réalité deux problèmes à résoudre. Il faut d'abord distinguer les diverses traditions utilisées par le ou les rédacteurs, il faut ensuite apprécier les relations qu'il y a entre elles. Le premier de ces problèmes ne soulève pas de difficulté de principe. Là où l'on constate une incohérence dans le récit, on trouve un fil conducteur qui permet de reconstituer les diverses traditions en groupant les fragments qui ont entre eux une relation organique.

Pour décider entre plusieurs sources reconnues laquelle est la plus ancienne, le problème est bien plus délicat, car nous n'avons rien qui puisse nous servir de point de comparaison. Les études dont le récit synoptique de la passion a été l'objet dans ces dernières années ont prouvé que ce récit était loin d'être un bloc homogène et solide, une grandeur immuable permettant de mesurer avec précision la valeur des diverses traditions qu'on peut lui comparer. L'absence de tout terme absolu de comparaison extérieur au récit johannique oblige à déterminer par des raisons de critique interne, la valeur relative des divers éléments de ce récit. Il peut sembler, au premier abord, qu'un jugement porté dans de telles conditions soit, dans bien des cas, un jugement purement subjectif. On peut contester que l'élément subjectif

puisse jamais être complètement éliminé. Comment expliquer autrement ce fait étrange que, constatant dans le récit johannique de la passion la présence de deux traditions différentes dont l'une fait arrêter Jésus par des soldats romains tandis que l'autre ne fait intervenir que des Juifs, Schwartz¹ pense que les agents juifs ont été ajoutés par le rédacteur postérieur, tandis que Spitta² estime que c'est au contraire la cohorte qui était étrangère à la tradition primitive.

Comment faire pour réduire au minimum, nous ne disons pas pour éliminer complètement, cet élément subjectif? L'étude comparative des divers récits parallèles que contiennent les évangiles permet de considérer comme une loi du développement de la tradition chrétienne la tendance constante à uniformiser les récits, à en faire disparaître les pointes, à les transformer de manière à créer une narration qui s'harmonise aussi bien que possible avec celles existantes déjà. Aussi, lorsque dans un récit johannique nous constatons la présence de deux traditions, l'une conforme au récit synoptique et l'autre divergente, c'est cette dernière que nous considérerons de préférence comme primitive, car s'il est facile de concevoir qu'un rédacteur postérieur ait remanié l'évangile johannique primitif pour l'harmoniser avec les évangiles synoptiques, il serait tout à fait étrange qu'on ait, après coup, refondu le récit johannique pour y introduire une autre conception des faits. Il serait en outre impossible d'expliquer comment le récit synoptique a pu échapper à toute révision de cet ordre.

D'autres observations peuvent être jointes à celle-là. Le développement de la tradition a tendu à assigner un rôle de plus en plus considérable aux apôtres et, en particulier, à effacer quelques traits un peu défavorables que les premiers narrateurs avaient rapportés sans scrupules. Sous l'influence des nécessités de l'apologétique, on a aussi tendu à diminuer le rôle des Romains dans l'histoire de la passion pour aggraver d'autant la responsabilité des Juifs³. On peut remarquer aussi que les récits postérieurs tendent à faire une place de plus en

1. SCHWARTZ, p. 352.

2. SPITTA, p. 361.

3. MAURICE GOGUEL, *Les Chrétiens et l'Empire Romain à l'époque du Nouveau-Testament*, Paris, 1908.

plus grande à l'élément merveilleux. Ces observations, d'autres encore qu'il serait possible d'y joindre, permettent, non pas sans doute de dater les diverses traditions, mais au moins, dans les cas les plus favorables, de distinguer dans un ensemble complexe l'élément primitif de l'élément secondaire.

On trouvera dans les notes l'indication des opinions de plusieurs exégètes. Il aurait été facile de multiplier ces références, mais il nous a semblé qu'il suffisait de signaler ce qu'on pourrait appeler les solutions types des diverses tendances exégétiques. Nous n'avons pas jugé utile de rapporter et de discuter les anciens essais de distinction de sources. Ils n'ont qu'un intérêt rétrospectif, car c'est seulement par Wellhausen et par Schwartz que le problème a été placé sur son vrai terrain.

Quelques lecteurs estimeront que nous avons formulé nos conclusions avec plus de précision qu'il n'aurait fallu. Nous ne nous dissimulons pas ce qu'elles conservent parfois d'incertain. Nous tenons à faire observer que le seul fait de formuler des hypothèses, comme celles que nous proposons pour expliquer le récit johannique de la passion, oblige parfois à leur donner une forme plus arrêtée que celle qu'elles avaient dans l'esprit.

On s'étonnera peut-être de ne pas trouver à la fin de notre étude un tableau traduisant ses résultats d'une manière sensible et indiquant comment on peut concevoir la genèse du récit johannique de la passion. Notre intention était d'abord de tenter de donner un tel tableau. Mais, à bien examiner les choses, il nous a semblé qu'une telle tentative serait prématurée et qu'il fallait pour le moment se borner à envisager chaque élément du récit en particulier.

Pour simplifier l'exposition, nous avons constamment employé le mot « Jean » pour désigner l'auteur du quatrième évangile sans préjuger aucunement par là la question d'attribution.

CHAPITRE PREMIER

Les antécédents de la passion.

Il est peu probable que le drame de la passion ait éclaté sans qu'aucun signe avant-coureur ne l'ait précédé. On se trompe certainement en soutenant que Jésus est monté à Jérusalem avec une vision précise et nette de ce qui l'y attendait et qu'il n'y est venu que pour mourir. Il faut cependant admettre qu'au moment de faire à Jérusalem un suprême effort pour conquérir son peuple, Jésus pouvait apercevoir les dangers qu'il courait et se rendre compte qu'en cas d'échec, ses adversaires ne lui pardonneraient pas sa tentative et ne s'estimeraient satisfaits qu'après avoir assuré sa perte¹.

Les évangélistes ont précisé les choses. Sous l'impression des premières spéculations chrétiennes sur la mort du Christ, influencés aussi par l'idée que Jésus n'avait pu être surpris par le sort qui l'avait atteint, ils en sont venus à dire que Jésus savait que sa mort faisait partie du plan de Dieu et que c'était pour en permettre la réalisation qu'il était venu à Jérusalem.

Le récit de Marc, dès son début, est dominé par l'idée que l'opposition entre Jésus et le Judaïsme est fatale et doit conduire à la mort de Jésus. A peine l'évangéliste a-t-il raconté l'enthousiasme provoqué par la première activité de Jésus à Capernaum (1, 11 s.) qu'il rapporte une série de conflits qui s'élèvent entre lui et les Juifs (2, 1-3, 6). Le récit qu'il en fait contient une allusion de Jésus à sa mort et aboutit à un projet des Hérodiens et des Pharisiens de le faire mourir².

1. MAURICE GOGUEL, *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris, 1910, p. 48 s., 63 s.

2. Il est vrai qu'aucune suite n'étant donnée à ce projet, à ce moment-là du moins, il y a lieu de se demander si l'on est en présence d'une indication que l'évangéliste donne avec intention ou si le détail ne provient pas de ce que le récit des conflits a été emprunté par Marc à une source où ils étaient disposés autrement qu'ils ne le sont dans son récit.

Après cela, Jésus se retire à l'écart et choisit douze apôtres pour les associer à son ministère (3, 7 s.) comme s'il ne comptait plus pouvoir achever lui-même son œuvre. A chacun de ses retours en Galilée, un conflit s'élève entre lui et les Juifs : une fois il est accusé de possession et de folie (3, 20-35) ; une autre fois il est rejeté dans sa propre ville (6, 1-6). Et même lorsqu'il a tenté de s'attacher la foule par le mystérieux sacrement¹ du pain distribué, il reste incompris et méconnu. L'évangéliste donne dans le chapitre des paraboles (4, 1 s.) l'explication de ces échecs ; ils sont déterminés par l'endurcissement et l'aveuglement providentiels des Juifs.

Si la première partie de l'évangile présente ainsi entre Jésus et son peuple un conflit latent, conflit qui éclate chaque fois que se produit un contact, on ne peut dire cependant que cette période du ministère de Jésus soit, dans la narration de Marc, directement dominée par la perspective de la passion. Sans doute, l'évangéliste entend bien dresser, dès le début de son livre, la croix sous les yeux de ses lecteurs, mais il ne la présente qu'à l'arrière plan et dans un lointain un peu effacé.

Tout autre est le caractère de la seconde partie de la narration. Elle s'ouvre par la confession messianique de Pierre (8, 27-30) que suit immédiatement la première prédiction des souffrances du Christ (8, 31-33). La même prédiction revient deux fois encore (9, 30-32 ; 10, 32-34) dans le récit qu'elle domine tout entier et auquel elle imprime un caractère particulier. Pour expliquer comment, malgré la clarté de ces avertissements, les disciples sont surpris par les événements de la passion, l'évangéliste a soin d'ajouter chaque fois qu'ils ne comprennent pas ce que Jésus veut dire. Ses paroles étaient pourtant fort claires, ce n'étaient pas de simples allusions mais, par anticipation, de véritables résumés de l'histoire de la passion.

Ce qui est vrai de l'évangile de Marc l'est aussi de ceux de Mathieu et de Luc qui, tous deux, reproduisent la disposition du second évangile. Il faut noter seulement que l'un et l'autre indiquent dès le début quel sera le terme du ministère de

1. Sacrement dans la pensée de l'évangéliste.

Jésus, Mathieu en relatant l'hostilité d'Hérode contre l'enfant qui vient de naître (2, 13 s.), Luc en rapportant cette parole de Siméon à Marie : « Une épée te transpercera l'âme » (2, 35).

Dans le quatrième évangile, moins encore que dans les synoptiques les événements de la passion apparaissent sans préparation. Déjà dans le prologue de son récit le narrateur dit que le Logos venu dans le monde n'a pas été accueilli par les hommes (1, 5-11. Cf. 3, 19), puis, immédiatement après la purification du temple, Jésus fait une allusion directe à sa mort et à sa résurrection (2, 19). Dans l'entretien avec Nicodème, il affirme la nécessité de sa mort préfigurée par l'élévation du serpent dans le désert (3, 14). Dans la première partie de l'évangile, il met dans la bouche de Jésus une allusion à la trahison de Judas (6, 64-70). Mais l'auteur ne se borne pas à cela; dès le début il montre Jésus incompris des Juifs et il fait assister son lecteur à un conflit qui ne fait que devenir de plus en plus aigu à mesure que s'avance l'histoire évangélique.

On ne peut cependant pas dire que la passion soit, dans le quatrième évangile, l'aboutissement logique du conflit entre Jésus et les Juifs. En effet, déjà après la guérison du malade de Béthesda, les Juifs veulent faire mourir Jésus (5, 1-18). Au moment de la fête des tabernacles, ils cherchent de nouveau à le faire périr (7, 19). Quatre fois on s'efforce sans succès de l'arrêter (7, 30. 44; 8, 20; 10, 39). Deux fois il échappe à ses ennemis qui veulent le lapider (8, 59; 10, 31). Ces indications ne marquent pas un développement du conflit, dès le début, il est si aigu qu'il ne peut plus s'aggraver; elles ne doivent pas non plus expliquer les faits : si l'on se place à un point de vue humain; on ne comprend pas comment Jésus, qui a échappé tant de fois à ses ennemis, ne réussit pas à leur échapper une fois de plus¹. Il n'y a pas d'enchaînement logique des événements et de progression du récit². L'évangéliste ne se préoccupe pas de faire assister ses lecteurs au développement naturel de l'histoire évangélique

1. Jean marque nettement, dans le récit de l'arrestation, que Jésus aurait pu, s'il l'avait voulu, échapper une fois de plus à ses ennemis.

2. SCHWARTZ, p. 459.

en rapportant ces tentatives avortées des Juifs. Il veut seulement montrer que Jésus ne succombe pas devant l'hostilité des hommes, mais que lui-même se livre librement à ses ennemis parce que l'heure est venue où, d'après le plan divin, il doit périr, c'est-à-dire retourner à son Père. L'évangéliste a soin, en effet, de dire que c'est parce que l'heure de Jésus n'était pas encore venue qu'on n'est pas parvenu plus tôt à s'emparer de lui (7, 30, 44; 8, 20; 10, 39).

Ainsi, si l'on compare le quatrième évangile aux trois autres au point de vue de la préparation de l'histoire de la passion, on constate d'abord que des deux côtés le récit est dominé par une préoccupation plus dogmatique qu'historique. Les narrateurs ont voulu montrer, non pas comment l'histoire de la passion a été historiquement conditionnée, mais comment elle a été divinement déterminée. Ils veulent montrer que Jésus n'a pas été surpris par des événements qu'il avait nettement vus à l'avance.

Mais, dans cette voie, Jean va plus loin que les synoptiques. Ceux-ci montrent seulement que Jésus a prévu sa mort et qu'il l'a conçue comme voulue de Dieu. Jean affirme que, dès le début, elle a été pour lui le centre de son œuvre, la raison de son incarnation, l'heure pour laquelle il était venu. Chez les synoptiques, c'est la marche naturelle des événements, c'est la haine des Juifs, aidée par la trahison de Judas, qui amènent — bien entendu, avec la permission de Dieu — l'arrestation de Jésus, sa condamnation et sa mort; Jérusalem tue Jésus comme elle a tué d'autres prophètes avant lui. Chez Jean, les démarches des hommes échouent tant que l'heure fixée par Dieu n'a pas sonné. C'est de son plein gré que Jésus marche à la mort parce qu'il a reçu le pouvoir de donner sa vie.

Si nous examinons maintenant, non plus les causes lointaines, mais les causes immédiates qui provoquent la passion, nous constatons, entre le récit synoptique et le récit johannique, une notable différence. Dans l'évangile de Marc, la décision des autorités juives d'en finir avec Jésus suit le récit de son activité à Jérusalem. Le souci que manifestent les Juifs d'agir à l'insu du peuple, prouve qu'ils craignent, en cas de conflit public, de voir la foule se prononcer pour Jésus. Le nar-

rateur se représente donc, — il le dit d'ailleurs expressément (12, 17 a. 32. 37 b.) — que le peuple a été favorablement impressionné par la manière dont Jésus a répondu aux questions embarrassantes qui lui étaient posées. Pour Marc, c'est cette popularité de Jésus qui détermine les autorités juives à agir. Le récit synoptique semble, en outre, donner comme motif à l'initiative des prêtres et des scribes les déclarations de guerre que contenait un acte, comme la purification du temple (*Mc. 11, 18*), ou un discours comme la parabole des vignerons (*Mc. 12, 12*)¹.

Dans le quatrième évangile on ne trouve pas la même disposition. Le sens primitif du récit ne peut être dégagé *a priori* avec une entière certitude, à cause des interpolations et des remaniements que nous aurons à constater. On peut cependant le rétablir assez facilement. La décision des autorités juives est placée avant l'entrée à Jérusalem, immédiatement après la résurrection de Lazare (11, 47-53); elle est motivée par les miracles faits par Jésus. Comme il est aussi question chez Jean d'une décision du sanhédrim contre Lazare (12, 10. 11), on est en droit de penser que, dans le récit primitif, c'était la résurrection de Lazare qui provoquait la décision des Juifs². Si le récit primitif établissait ainsi une relation directe entre l'histoire de Lazare et la passion, on comprend très bien comment il a pu se faire que les rédacteurs postérieurs de l'évangile aient combiné avec l'histoire de Lazare des épisodes qui en étaient, à l'origine, complètement indépendants comme ceux de l'onction³ ou de l'entrée à Jérusalem⁴.

1. SCHWARTZ, p. 159.

2. SCHWARTZ, p. 159.

3. Voir plus loin p. 41 s.

4. Voir plus loin p. 44 s.

CHAPITRE II

La chronologie de la passion.

La première différence que l'on aperçoit entre le récit synoptique et le récit johannique de la passion porte sur la chronologie. Si l'on s'en tient à l'impression générale que donne une première lecture des textes, les deux témoignages paraissent se contredire. Les synoptiques disent que le dernier repas de Jésus a été un repas pascal, par conséquent, qu'il a été pris le 14 Nisan au soir, et que Jésus est mort le 15. D'après Jean, au contraire, le dernier repas aurait été un repas ordinaire et Jésus serait mort le 14 Nisan.

Entre les deux indications contradictoires, les historiens se sont débattus¹, se prononçant tantôt pour l'une, tantôt pour l'autre et souvent s'efforçant de les concilier.

Certains, comme Beyschlag et Wabnitz, ont essayé de mettre les deux traditions d'accord en soutenant que Jésus

1. Parmi les théologiens contemporains qui se prononcent pour la date synoptique nous citerons : KEIM, *Geschichte Jesu von Nazara*, Zürich, 1867 s., III, p. 232. ALEXANDER BRANDT, *Die Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls*, *Zeitschr. f. wissensch. Theol.*, 1888, p. 31. WEIZSÄCKER, *Das Apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*², Feiburg, i. B., 1892, p. 575. ALBERT RÉVILLE, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, II, p. 351 s. JÜLICHER, *Zur Geschichte des Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, dans *Theologische Abhandlungen für C. von WEIZSÄCKER*, Feiburg, i. B., 1892, p. 379. CHWOLSON, *Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes nach den in Uebereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangeliumis Johannis*, St-Petersbourg (*Mémoires de l'académie impériale des sciences de St-Petersbourg*, V^e série, t. XLI, n^o 1.) STAFFER, *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*³, Paris, 1898, p. 114. SCHAEFER, *Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung*, Gütersloh, 1897, p. 119. ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*², Leipzig, 1900, II, p. 526. CALMES, p. 364. P.-W. SCHMIDT, *Geschichte Jesu*, Tübingen, Leipzig, 1904, II, p. 369 s. PFLEIDERER, *Das Urchristentum*², Berlin, 1902, II, p. 374 s. JEAN RÉVILLE, p. 281 s. SCHMIEDEL, p. 96 s. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Giessen, 1909, p. 189.

Se prononcent pour la date donnée par le quatrième évangile, parfois en

avait pris son dernier repas le 13 Nisan, comme le dit Jean, et que ce repas avait été un repas pascal, comme le disent les synoptiques.

Jésus aurait été déterminé à célébrer la Pâque avant la date réglementaire par la crainte qu'il avait d'être arrêté avant d'avoir pu célébrer la cène avec ses disciples. Il se serait autorisé pour cette modification de date d'une tradition galiléenne¹. Wabnitz suppose que Jésus a célébré la fête avec une certaine liberté, par exemple, sans agneau pascal². Les tentatives d'harmonistique de cet ordre³ ne sont guère satisfaisantes; quand on parcourt les passages de la Loi ou les pages du Talmud qui contiennent les prescriptions relatives à la Pâque, on conçoit difficilement qu'on ait pu prendre de telles libertés avec le rituel traditionnel.

C'est la date johannique qu'adopte, comme Beyschlag et Wabnitz, un savant russe D. Chwolson qui a tenté, lui aussi, de montrer l'entier accord de la tradition synoptique et de la tradition johannique⁴. Pour lui, les quatre évangiles affirment

admettant que Jésus a célébré la Pâque la veille de sa mort, comme le disent les synoptiques : B. WEISS, p. 572. SPITTA, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, Göttingen, 1893, I, p. 212 s. OSKAR HOLTZMANN, *Leben Jesu*, Tübingen, 1902, p. 313. H. H. WENDT, p. 41 et *Lehre Jesu*², Göttingen, 1901, p. 369. BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théologie positive, deuxième série*, Paris, 1905, p. 41. RAUCH, *Z. N. T. W.*, 1902, p. 309 s. HEITMÜLLER, p. 298. HAUPT, *Über die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahls Worte*, Halle, 1894, p. 20. ERICH KLOSTERMANN, dans LIETZMANN, *Handb. z., N. T.*, II, p. 93. WORSLEY, p. 76. BURKITT and BROOKE, *St Luke 22, 15, 16; What is the general meaning? The journal of theological studies*, 1908, July, p. 369 s. Cf. HARNACK, *Th. Litzg.*, 1909, col. 49. Rejetent à la fois la date synoptique et la date johannique et se bornent à dire que Jésus a été crucifié un vendredi dans les environs de la Pâque : BRANDT, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums*, Leipzig, 1893, p. 303 s. et SCHWARTZ, *Z. N. T. W.*, 1906, p. 22. HEITMÜLLER qui dans *Schr.* se décidait pour la date johannique a depuis, sans cependant se prononcer formellement, émis l'hypothèse qu'aucune des deux dates données par les évangiles n'était la bonne (art. *Abendmahl*, dans *Die Rel.*, I, col. 26).

1. W. BEYSCHLAG, *Das Leben Jesu*³, Halle, a. S., 1893, I, p. 365-373; II, p. 425. Cf. J. BOVON, *Théologie du Nouveau-Testament*, I, Lausanne, 1893, p. 337.

2. WABNITZ, p. 100.

3. Par exemple celle de CORNELY (cité par SEMERIA) qui pense que les Juifs avaient retardé la Pâque d'un jour ou celle de SEMERIA (*Le jour de la mort de Jésus selon les synoptiques et selon saint Jean*, *Revue Biblique*, 1896, p. 78 s.), qui admet que Jésus avait avancé la fête.

4. D. CHWOLSON, *Das letzte Passahmahl Jesu-Christi und der Tag seines Todes nach den in Uebereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangeliums Johannis*. Le système de CHWOLSON a été adopté par CALMES, p. 364.

que Jésus a pris le repas pascal avec ses disciples un jour avant la date réglementaire, c'est-à-dire le 13 Nisan. A cette opinion s'oppose un seul passage des évangiles synoptiques. C'est le passage *Mt. 26, 17* (*Mc. 14, 12; Lc. 22, 7*) où l'ordre que Jésus donne à deux de ses disciples de préparer la Pâque est placé le premier jour des Azyms ou Massot. Cette expression ne peut, dit Chwolson, désigner le 13 Nisan, mais elle ne convient pas non plus pour le 14, car ce n'était qu'à partir du 14 au soir que l'on était tenu de ne plus consommer de pain levé. Chez les auteurs juifs, dit-il, le terme de « fête des Massot » désigne les 15-22 Nisan et par « le premier jour de la fête des Massot » on désigne la journée du 15 Nisan commençant le 14 au soir. Le terme de « premier jour de la fête des Massot, » employé par Mathieu, doit donc provenir de quelque erreur. Chwolson s'efforce d'établir que les événements que les évangiles placent le lendemain ne peuvent s'être déroulés le 15 Nisan. Pour expliquer le texte actuel de Mathieu qui place expressément le dernier repas de Jésus le 14, Chwolson suppose une altération fortuite du texte, l'omission de quatre lettres, qui a totalement dénaturé le sens du passage. Il admet que l'évangile de Mathieu a été primitivement composé en hébreu. La forme primitive de *Mt. 26, 17* était : « Le premier jour de la fête des pains sans levain s'approchait et s'approchèrent (פסח פסח) les disciples de Jésus et lui dirent..., » Par suite de la négligence de quelque copiste le groupe de lettres פסח qui, dans le texte original, se trouvait répété deux fois de suite (פסחפסח), ne l'a plus été qu'une fois et il en est résulté le texte actuel de notre passage. Les textes de Marc et de Luc dépendraient de celui de Mathieu. A l'appui de cette hypothèse, Chwolson fait remarquer que, dans la version sahidique, *Lc. 22, 7* a cette forme : « *Dies autem azymorum propinquus erat, quo oportebat mactari pascha.* » Pour Chwolson le dernier repas de Jésus se placerait, d'après les synoptiques comme d'après le quatrième évangile, le soir du 13 Nisan, un jour avant la date réglementaire de la célébration de la Pâque. La raison de ce déplacement de la fête c'est que Jésus ne voulait pas sacrifier l'agneau un vendredi, à un moment où le sabbat allait commencer, en sorte qu'on était exposé à n'en achever la préparation que le jour du sabbat. Le Talmud, il est vrai, enseigne nettement que le

devoir de préparer la Pâque l'emporte sur celui de respecter le sabbat, mais c'est là, d'après Chwolson, un point de vue postérieur auquel on ne se plaçait pas encore au temps de Jésus. Dès lors, lorsque le 14 Nisan tombait un vendredi, comme c'était le cas l'année de la mort de Jésus, on préparait la Pâque déjà le jeudi.

Une seule difficulté subsiste : pourquoi Jésus a-t-il mangé la Pâque le jeudi, alors que ses adversaires, comme le témoigne le quatrième évangile (*Jean 18, 28*), ne devaient la manger que le lendemain ? Le fait s'explique, d'après Chwolson, par une simple différence d'interprétation. Jésus, suivant en cela la pratique des Pharisiens, aurait considéré que le devoir de ne pas conserver la Pâque jusqu'au lendemain primait celui de prendre le repas pascal le 14. Les Sadducéens qui formaient la majorité parmi les adversaires de Jésus, auraient eu une manière de voir différente.

Ce système d'interprétation est fort ingénieux et, au premier abord, assez séduisant, mais il présente un certain nombre de points faibles qui empêchent de l'adopter. D'abord c'est fausser les données du problème que d'écarter *a priori*, comme le fait Chwolson, la possibilité d'une contradiction réelle dans le témoignage des évangiles, et de se borner ainsi à chercher une combinaison pour faire disparaître leur divergence apparente. De plus, même si l'on admet que la législation talmudique n'était pas fixée encore au temps de Jésus, le texte même de la Loi est trop formel sur deux points, l'obligation de sacrifier la Pâque le 14 et l'interdiction de garder l'agneau jusqu'au lendemain, pour qu'il soit possible d'adopter l'explication proposée. Enfin, sur le terrain de la critique évangélique, le système proposé par Chwolson soulève deux difficultés sérieuses, la première est qu'il suppose l'antériorité de Mathieu sur les deux autres évangiles, la seconde qu'il attribue au récit un caractère absolument homogène. Il ne nous semble donc pas que le système de Chwolson soit une solution satisfaisante du problème¹.

1. Des systèmes semblables à celui de CHWOLSON et contre lesquels les mêmes objections doivent être invoquées ont été proposés par divers savants, par ex. par RESCH, *Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, III, Leipzig, 1895, p. 612-618 (système adopté par le P. LAGRANGE, *Revue Biblique*, 1896, p. 281) et par KAUFMANN, *Ein Uebersetzungsfehler bei den Synoptikern*, *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1893.

La chronologie johannique est adoptée par Godet qui juge impossible que le procès de Jésus se soit déroulé un jour de fête. Godet essaye de maintenir en même temps l'historicité des données synoptiques. Les conclusions auxquelles il aboutit sont bien difficilement admissibles : il pense, par exemple, que la préparation du repas racontée par les trois synoptiques est la préparation d'un repas ordinaire, et que la Pâque qui y est mentionnée est la Pâque chrétienne¹.

Si Godet veut retrouver la chronologie johannique dans les synoptiques, un autre partisan de l'authenticité du quatrième évangile, Theodor Zahn, pense que, si l'on examine de près le récit johannique, on y trouve en réalité la date synoptique. Le passage *Jean 18, 28*, dans lequel il est dit que les Juifs n'entrent pas dans le prétoire afin de ne pas se souiller pour pouvoir manger la Pâque, est le seul qui fasse allusion à la Pâque. Or, Zahn prétend qu'il est légitime d'entendre $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$, non pas dans le sens étroit d'« agneau pascal, » mais dans un sens plus large, d'après lequel il désignerait les Massot mangés pendant toute la durée de la fête². A l'appui de son interprétation, Zahn invoque un argument qui paraît, à première vue, avoir un grand poids. Le quatrième évangile raconte (*19, 1*) que Jésus arrive à Béthanie six jours avant la Pâque, donc le 8 Nisan. Ce jour ne peut avoir été un sabbat, car si Jésus s'était trouvé la veille d'un sabbat à une petite distance de Béthanie, il aurait poussé jusqu'à Béthanie; s'il s'était trouvé à une distance plus considérable il n'aurait pu la franchir ce jour-là, de plus, on n'aurait pas pu lui offrir un festin le jour du sabbat. Si le 8 Nisan n'était pas un jour de sabbat, le 14 Nisan ne pouvait pas tomber un vendredi et l'interprétation d'après laquelle le quatrième évangile mettrait la mort de Jésus le vendredi 14 Nisan est fausse³.

L'argumentation de Zahn appelle plusieurs observations. Nous ne nous arrêterons pas au fait qu'il serait facile d'imaginer une combinaison expliquant l'arrivée de Jésus à Bétha-

1. GODET, *L'Evangile de Jean*³, Neuchâtel, 1881 s. III, p. 606 s.

2. TH. ZAHN, p. 621 s. *Einl*², II, p. 516, cf. p. 527 s. Cette interprétation avait été déjà donnée par RAUCH, *Ueber das letzte Passahmahl Jesu-Christi, Studien und Kritiken*, 1832, p. 546.

3. ZAHN, p. 490 s. *Einl*², II, p. 516.

nie un jour de sabbat¹. Nous relèverons seulement un point : nous verrons plus loin que Jean a jugé à propos de mettre l'onction avant l'entrée à Jérusalem. C'est pour cela qu'il a donné l'indication chronologique du *verset 1* du *chapitre 12* sans [s']apercevoir que le banquet tombait ainsi le jour du sabbat². Il ne semble pas d'ailleurs s'être préoccupé de donner ici un tableau chronologique bien cohérent. Schwartz³ juge son système inacceptable, car le banquet étant célébré le soir et Jésus entrant le lendemain matin à Jérusalem, on ne voit pas quand ont pu arriver les Juifs qui viennent à la rencontre de Jésus. Quoi qu'il en soit, l'interprétation proposée par Zahn du terme « manger la Pâque » est impossible à admettre. Schürer fait justement remarquer que l'idée d'entendre par « Pâque » autre chose que le repas pascal ne serait venue à l'esprit de personne s'il ne s'était agi d'harmoniser les récits synoptiques et johannique⁴. Le même auteur a montré que, dans la littérature rabbinique, le mot « Pâque » ne désigne jamais autre chose que l'agneau pascal⁵.

Nous sommes donc amené à constater que les tentatives d'harmoniser les récits synoptiques et le récit johannique ne sont pas satisfaisantes. Cette constatation ne saurait nous suffire⁶; elle nous oblige à reprendre le problème pour déterminer où git exactement la contradiction et quelle est son origine.

La première chose à faire est d'analyser minutieusement les indications que les synoptiques donnent sur la date du dernier repas de Jésus. Ce travail montrera, croyons-nous, que le témoignage synoptique n'a pas l'unité, la précision et le caractère qu'on lui prête d'ordinaire.

1. B. WEISS (p. 426) suppose qu'il arrive au moment où le sabbat commence, LOISY (p. 670) remarque que l'onction peut se placer le samedi soir.

2. Il faut ajouter que, comme le remarquent HEITMÜLLER (p. 271) et LOISY (671) il n'est pas certain que Jean ait eu soin de faire observer le sabbat par Jésus.

3. SCHWARTZ, p. 177.

4. E. SCHÜRER, *Ueber φάγειν τὸ πάσχα*, *Akademische Festschrift*, Giessen, 1883, p. 1.

5. SCHÜRER, *ouv. cité*, cf. HOLTZMANN-BAUER, p. 284.

6. Comme elle suffit, par exemple, à MGR DUCHESNE qui écrit au sujet de la conciliation des données synoptiques et johanniques : « Je l'ai essayé après tant d'autres (de les concilier). Mieux vaut reconnaître que sur ce point nous ne sommes pas en mesure de concilier les évangélistes » (*Histoire ancienne de l'Eglise*, Paris, 1906, I, p. 288, n. 3).

Nous prendrons d'abord le récit de Marc, puis nous examinerons ce qui est particulier à Mathieu et à Luc.

La première indication chronologique relative à la passion se trouve, dans le récit de Marc, au commencement du *chapitre 14*. Le narrateur, parlant du dessein des autorités juives de faire mourir Jésus, mais non pendant la fête de peur de provoquer un tumulte parmi le peuple, donne cette indication Ἦν τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας (14, 1). Cette indication a parfois surpris car elle rapproche deux choses qui, en fait, n'étaient pas identiques : la Pâque qui se célébrait le 14 Nisan au soir et les Massot qui commençaient à ce moment-là et duraient sept jours. Il n'est pas nécessaire que l'évangéliste ait commis la même erreur que Luc qui, par le terme de « fête des Azymes qu'on appelait Pâque » (*Lc.* 22, 1), identifie purement et simplement les deux choses. Ce qui importe, pour le narrateur, c'est de donner une indication chronologique, or le moment où se célébrait la Pâque était aussi celui où l'on commençait à manger des Massot. L'évangéliste pouvait donc prendre la « Pâque et les Massot, » c'est-à-dire le soir du 14 Nisan comme point de départ de son indication chronologique. Le terme de « Pâque et Massot, » désigne donc le moment où se célébrait le repas pascal, c'est-à-dire la soirée du 14 qui commençait la journée du 15¹. Sur ce point, tous les exégètes sont d'accord. Ils ne le sont plus sur la question de savoir comment doivent-être interprétés les mots μετὰ δύο ἡμέρας. Holtzmann² soutient que dans les passages *Mc.* 8, 31; 9, 31; 10, 34, le terme de « après-trois jours » signifie exactement la même chose que « le troisième jour, » terme qui est employé dans le passage parallèle de Mathieu; le troisième jour serait alors le surlendemain. « Après deux jours » signifierait donc le lendemain; l'indication de notre texte se rapporterait au 13 Nisan. Loisy reconnaît que Marc semble viser ici le 12 Nisan, l'interprétation de Holtzmann ne lui paraît donc pas naturelle. Il ajoute cependant : « Mais comme Marc admet pour la résurrection l'équivalence des formules « après trois jours » et « le troisième jour, » il se pourrait que « dans deux jours » signifiait le deuxième jour, c'est-à-dire

1. HOLTZMANN (*H. C.*, I, p. 471) pense qu'il faut entendre l'après-midi du 14 Nisan parce que c'était à ce moment qu'on sacrifiait l'agneau.

2. HOLTZMANN, *H. C.*, I, p. 471, cf. p. 84.

le lendemain et que le récit commençait en réalité le mercredi 13¹. »

Cette interprétation nous paraît appeler diverses observations. La parfaite équivalence de l'expression « après trois jours » et de l'expression « le troisième jour » n'est nullement établie. Mathieu et Luc ont ici corrigé les données de Marc qui leur sert de source. La preuve, en quelque sorte matérielle, en est fournie par le passage *Mt.* 27, 63 qui fait allusion à l'annonce de la résurrection « après trois jours. » Si Mathieu et Luc ont corrigé le texte de Marc, c'est que ce texte n'exprimait pas exactement ce qu'ils voulaient dire et c'est là une preuve que les deux expressions « après trois jours » et « le troisième jour » ne sont pas parfaitement équivalentes. La même conclusion résulte d'un passage d'Osée dans lequel le terme de « après deux jours » correspond à celui de « le troisième jour². »

D'après cela, il ne faut pas donner à « après deux jours » le sens de « le jour suivant, » mais celui de « le troisième jour » ou « le surlendemain³ ». C'est donc le 12 Nisan qui est visé⁴.

Les autorités juives se proposent de faire périr Jésus, mais pas pendant la fête de peur de provoquer un tumulte parmi le peuple (*Mc.* 14, 1, 2). Les mots « pas pendant la fête » peuvent signifier avant ou après la fête. *A priori* le sens de « avant la fête » est plus satisfaisant, car Jésus n'était venu à Jérusalem que pour la Pâque et si l'on tenait à s'emparer de lui, il fallait se hâter d'agir de peur que, la fête terminée, il ne retournât en Galilée. En fait, Jésus n'a pas été arrêté après la fête, donc ou bien il l'a été avant, ou bien les Juifs ont mo-

1. LOISY, *Les Evangiles synoptiques*, Paris, 1907, 1908, II, p. 490.

2. « Après deux jours, il nous guérira, le troisième jour nous nous lèverons » (*Osée* 6, 2). Ce serait une erreur que d'imaginer que les traditions relatives aux apparitions du ressuscité ont eu de bonne heure une fixité absolue et que, par conséquent, *μετὰ δύο ἡμέρας* doit avoir le même sens que *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*. Un passage comme *Mt.* 19, 40 prouve qu'une tradition faisait rester Jésus 3 jours et 3 nuits dans le sein de la terre.

3. B. WEISS dans MEYER, II⁸, p. 226. J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, p. 114. E. KLOSTERMANN dans l'*Handbuch* de LIETZMANN, II, p. 118.

4. Quelques exégètes comme B. WEISS* et LOISY** croient pouvoir préciser de quel jour de la semaine il s'agit. Ce n'est possible que si l'on prend pour établi que le Jeudi est le 14 et par suite que Jésus a pris avec ses disciples le repas pascal.

* B. WEISS, dans MEYER II⁸, p. 226.

** LOISY, *Ev. Syn.*, II, p. 144.

difié leur plan d'action. Rien n'indique qu'ils l'aient fait ou ne permet de comprendre pourquoi ils l'auraient fait. On a pensé, il est vrai, que la démarche faite auprès d'eux par Judas pouvait les avoir déterminés à agir plus tôt qu'ils ne le projetaient. Mais, d'après le récit de Marc, Judas ne paraît pas avoir apporté aux Juifs un plan concerté, puisqu'il est dit qu'il cherchait comment il pourrait le leur livrer dans des conditions favorables (*Mc. 14, 11*). Il est donc probable que Jésus a été arrêté avant la fête¹.

Après avoir parlé de la décision prise par les Juifs le 12 Nisan, Marc rapporte l'onction de Béthanie (*Mc. 14, 3-9*), sans doute d'après une autre source². Dans sa pensée, cet épisode se place le même jour que la réunion des Juifs. Il n'y a aucune raison d'assigner une autre date à la trahison de Judas qui semble avoir été primitivement en relation étroite avec le complot juif (*Mc. 14, 12-16*). Après ces événements vient le récit de la préparation du repas qui ne peut se placer que le jeudi 14 Nisan, puisque c'est un repas pascal qui est préparé et que ce jour-là est la veille de la mort de Jésus. Si ce système chronologique était aussi celui qui domine le passage *14, 1* l'avant-veille de la Pâque serait le mardi, mais alors la journée du mercredi serait entièrement vide, ce qui ne laisserait pas d'être un peu étrange dans une semaine dont le commencement et la fin sont si remplis. Cela est peu vraisemblable et il paraît plus naturel d'admettre que le 12 Nisan a été un mercredi et que, par suite, dans le système chronologique supposé *14, 1* par la Pâque était le vendredi et non pas le jeudi. Cette conclusion est entièrement confirmée par le récit que Marc donne du début de la semaine. Les événements qu'il rapporte sont exactement distribués en journées, à la fin de chacune desquelles Jésus se retire à Béthanie. Aucune de ces journées ne pouvant être un sabbat, il faut penser qu'il s'agit du dimanche, du lundi et du mardi. Dans ce cas la journée racontée dans le passage *Mc. 14, 1 s.* qui ne peut pas être identique à celle racontée par *14, 12 s.* ne pourrait être qu'un mercredi. Il faut, il est vrai, remarquer que cette distribution des événements de la semaine de la passion en journées n'ap-

1. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, p. 114.

2. MAURICE GOGUEL, p. 234 s.

partient pas à la couche la plus ancienne de la tradition synoptique, Mathieu ne l'a peut-être pas connue¹. Elle n'en fournit pas moins une indication qu'il serait illégitime de négliger et qui nous renseigne au moins sur la manière dont le second évangéliste a conçu la chronologie de la passion.

Le récit du repas lui-même est rattaché à ce qui précède d'une manière un peu particulière. Au *verset 16*, on lit que les deux disciples envoyés par Jésus préparent la Pâque comme il leur avait été ordonné. Il n'est pas dit qu'ils soient, à un moment quelconque de la journée, revenus auprès de Jésus et il n'est pas croyable qu'ils l'aient fait, car les préparatifs du repas ont dû les absorber jusqu'au moment de se mettre à table. Cependant au *verset 17*, l'évangéliste dit que, le soir étant venu, Jésus vient avec les douze, comme si deux d'entre eux n'avaient pas été envoyés en avant. Ce détail prouve que les deux récits de la préparation et du repas ne proviennent pas de la même source. Il n'est donc pas certain *a priori* que ce repas ait été un repas pascal, non pour l'évangéliste, mais pour l'auteur de la source à laquelle son récit est emprunté. Nous avons essayé de montrer ailleurs que ce qui est dit du repas lui-même s'accorde mal avec l'hypothèse d'après laquelle Jésus aurait célébré la Pâque avec ses disciples.

Dans le récit de la prédiction du reniement de Pierre, un détail peut viser le rituel pascal : c'est l'allusion au Hallel chanté par Jésus et par ses disciples avant de quitter la salle où ils avaient pris leur repas.

Dans la suite il n'y a plus d'indication chronologique mais les événements qui sont racontés peuvent difficilement s'être déroulés une nuit de fête². On se représente malaisément une foule de Juifs courant après Jésus pour s'emparer de lui à l'heure même où ils auraient dû manger le repas pascal. Une réunion du sanhédrin la nuit de la fête est plus invraisemblable encore, car ici il ne s'agit plus seulement de gens du peuple et de subordonnés, mais de l'élite religieuse d'Israël à laquelle il est bien difficile de prêter un tel mépris des usages

1. MAURICE GOGUEL, p. 214 s.

2. W. BRANDT, *Die evangelische Geschichte*, p. 283 s. RESCH, *Ausserkan. Paral.*, III, 615. J. HALÉVY, *Notes pour l'Evangile de Marc*, *Revue Sémitique*, 1900, p. 413 s. WENDT, p. 41. AD. MERX, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*, Berlin, 1902, II, 4, p. 379.

religieux traditionnels. Le procès devant Pilate, avec toutes les allées et venues qu'il suppose de la part des Juifs, se comprend mal dans un jour qui devait être célébré à l'égal d'un sabbat. Il n'est pas jusqu'au récit de la libération de Barrabbas, si suspect qu'il soit au point de vue historique, qui ne semble déplacé le 15 Nisan. La libération pour une fête ne se comprend que si elle permet au prisonnier libéré de prendre part à la célébration de la fête. Enfin le supplice de Jésus le 15 Nisan ne va pas sans soulever bien des difficultés. Dans le livre des Actes, Hérode retarde le supplice de Pierre jusqu'après la fête (*Actes 12, 4*), et même si ce récit n'est pas historique, il montre qu'un supplice le jour de la fête aurait été pour le peuple un véritable scandale. Comment admettre, si ce scandale s'était produit¹, qu'il ne soit pas relevé dans nos récits pour rendre encore plus odieuse la conduite des Juifs? Mais il ne faudrait pas seulement admettre que ceux qui jouent un rôle actif dans le supplice de Jésus violent le sabbat. Le récit parle de ceux qui passaient et qui insultaient Jésus (*15, 29*) et, de même, l'épisode de Simon de Cyrène qui revenait des champs (*15, 21*) prouve qu'il y avait le jour du supplice de Jésus des allées et venues et que par conséquent ce jour n'était pas observé comme un sabbat.

La conclusion à laquelle nous aboutissons est donc que la chronologie de la passion n'est pas homogène chez Marc, mais que l'évangéliste a juxtaposé sans réussir à les fondre complètement des morceaux qui supposent des systèmes chronologiques différents. D'après les uns, Jésus serait mort le 14 Nisan, au moment où allait commencer la fête de Pâque, d'après les autres, il ne serait mort qu'un jour plus tard, le 15 Nisan, après avoir célébré la Pâque avec ses disciples.

La tradition qui met la mort de Jésus le 14 Nisan est celle qui contient le plus de morceaux et les morceaux qui ont le plus de valeur. L'autre tradition ne comprend que deux récits : celui de la préparation du repas pascal et l'introduction du récit de l'annonce du reniement de Pierre. Le premier ne paraît pas avoir une très grande valeur. Puisqu'il n'appartient pas à la même tradition que le récit du repas, il ne peut provenir que d'une tradition plus récente et qui dépend d'elle,

1. Comme l'admet JEAN RÉVILLE (p. 283), qui pense que les Juifs ont violé le repos de la fête pour assouvir leur haine.

car le dernier repas peut avoir été raconté sans que fût rapportée sa préparation, mais on ne conçoit pas l'existence d'un récit de préparation non suivi d'un récit de repas proprement dit.

En outre, si on rapproche le récit de la préparation du dernier repas de la préparation de l'entrée à Jérusalem, on constate l'existence d'une série d'analogies qui, sur bien des points, vont jusqu'à une identité de mots¹. Ces deux récits ne peuvent pas être indépendants l'un de l'autre, et historiques l'un et l'autre. L'un d'eux a certainement un caractère secondaire. De quel côté est l'originalité? Le récit de l'entrée de Jésus à Jérusalem avec l'épisode de la préparation forme un tout très bien constitué; cette entrée n'a pas été un événement abandonné au hasard, ni même un accueil enthousiaste improvisé sans préparation. Elle a été la mise en œuvre d'un plan conçu par Jésus, la réalisation consciente et voulue de *Zacharie 9, 9*. Jésus voulant entrer à Jérusalem d'une certaine façon devait préparer son entrée; il est tout naturel qu'il ait envoyé deux disciples au-devant de lui pour cela et ce détail devait être rapporté par l'évangéliste parce qu'il était nécessaire pour donner à l'entrée de Jésus son véritable caractère.

Le récit de la préparation de la Pâque ne présente pas tant de garanties; il ne faut donc pas hésiter à penser que le récit de la préparation de l'entrée à Jérusalem lui a servi de modèle².

Quant à la mention du chant du Hallel dans l'introduction du récit de l'annonce du reniement de Pierre, le fait que Luc qui place autrement l'épisode, ne le donne pas, autorise peut-être à l'attribuer au rédacteur.

Le récit de Mathieu ne se distingue de celui de Marc que par quelques détails sans importance au point de vue qui nous occupe. Il n'en est pas de même de celui de Luc. Le troisième évangéliste a fait subir au récit de ses prédécesseurs un certain nombre de transformations qui ont pour effet de faire du dernier repas de Jésus, beaucoup plus nettement que cela n'était le cas pour eux, un repas pascal.

1. MAURICE GOGUEL, p. 257.

2. CH. RAUCH, *Bemerkungen zum Markustexte*, Z. N. T. W., 1902, p. 308 s.

Déjà dans le récit du complot contre Jésus, au lieu de « la Pâque est dans deux jours, » on lit : « la fête des Azymes qu'on appelle la Pâque approchait » (22, 1). Cette correction fait disparaître une des difficultés que l'on rencontre quand on admet que le dernier repas de Jésus est un repas pascal. Dans le même épisode, il est dit que les sacrificateurs et les scribes cherchent à faire mourir Jésus, mais qu'ils craignent le peuple (22, 2). Le sens de cette notice n'est pas clair. La crainte que les Juifs peuvent avoir du peuple ne peut motiver la décision de faire mourir Jésus, mais seulement celle de le faire périr d'une manière plutôt que d'une autre. Il manque quelque chose ici: c'est ce que Marc dit sur l'intention des Juifs de ne pas faire mourir Jésus pendant la fête. Sur ce point encore, la correction de Luc fait disparaître une difficulté que soulève la théorie du dernier repas de Jésus, repas pascal.

La préparation du repas (22, 7 s.) est racontée comme chez Marc, mais mieux reliée au récit du repas lui-même. Il n'est pas dit que Jésus arrive avec les Douze, mais qu'il se met à table et les disciples avec lui¹. Luc fait subir au récit que Marc donne du dernier repas un certain nombre de transformations qui donnent plus nettement au dernier repas de Jésus un caractère pascal, preuve que le récit de Marc n'avait pas avec évidence ce caractère à ses yeux².

La conclusion à laquelle nous aboutissons est donc qu'il n'y a pas dans les synoptiques de chronologie homogène, mais qu'on peut distinguer chez eux deux couches de traditions. D'après la plus ancienne, Jésus prend un repas ordinaire avec ses disciples le jeudi 13 Nisan et meurt le vendredi 14 avant la Pâque; d'après l'autre, plus récente, son dernier repas est un repas pascal et le vendredi où il est crucifié est le 15 Nisan.

Passons maintenant à l'examen des données chronologiques du quatrième évangile. Son récit de la passion s'ouvre par l'arrivée de Jésus à Béthanie, six jours avant la Pâque,

1. Mathieu avait déjà fait disparaître la petite incohérence du texte de Marc.

2. Sur ce point MAURICE GOGUEL, *l'Eucharistie*, p. 62 s.

donc le 8 Nisan (12, 1). Nous avons vu plus haut qu'on n'est pas obligé de penser, comme le voudrait Zahn, que ce jour ne peut pas être un sabbat. L'onction est placée le même jour (12, 2 s.). Le lendemain, donc le 9 Nisan, le peuple vient à la rencontre de Jésus qui entre à Jérusalem monté sur un âne (12, 12-19). Après les discours qui sont relatés ensuite, Jésus se cache (12, 36), puis il réapparaît sans que son retour soit raconté et il prononce un discours (12, 44-50), mais il n'y a aucune indication sur le temps et le lieu où ce discours est prononcé. Les paroles de Jésus sont dégagées de toute contingence, elles ne sont manifestement qu'un commentaire des paroles de l'évangéliste sur l'incrédulité du peuple.

Le commencement du *chapitre 13* nous transporte au jeudi soir; il parle de la suprême preuve d'amour que Jésus donne aux siens au cours de son dernier repas. L'indication chronologique par laquelle s'ouvre ce chapitre est vague: l'évangéliste dit seulement « avant la fête de Pâque » (13, 1). Les discours des *chapitres 13 à 17* ne contiennent rien qui permette de la préciser. Dans le récit du procès, le détail que les Juifs n'entrent pas dans le prétoire pour ne pas se souiller et pour pouvoir manger la Pâque, nous met au 14 Nisan, ce qui est confirmé par la notice (18, 28) qui suit la condamnation de Jésus: « C'était le jour de la préparation de la Pâque, environ la sixième heure, » c'est-à-dire à midi (19, 14). D'après Marc (15, 25), Jésus est crucifié à la troisième heure, c'est-à-dire à 9 heures du matin, des ténèbres se répandent sur la terre de la sixième à la neuvième heure (15, 33), c'est-à-dire de midi à 3 heures. Jésus expire à la neuvième heure, c'est-à-dire à 3 heures (15, 34). Le désaccord entre les deux systèmes est flagrant¹. Le quatrième évangile ne dit pas combien de temps a duré l'agonie de Jésus. Si on lui attribue une durée de six heures comme chez Marc, Jésus expirerait vers six heures du soir, un peu avant le coucher du soleil. Cette heure expliquerait la hâte avec laquelle on procède à l'enterrement.

Il y a dans la chronologie johannique de la passion un contraste singulier entre la précision de certains détails et le

1. Loisy, p. 869.

vague qui subsiste sur les lignes générales du système. L'évangéliste ne paraît aucunement se soucier de présenter à ses lecteurs un tableau clair de la succession des événements qu'il raconte. On doit considérer comme peu probable que les indications chronologiques précises mais fragmentaires viennent de sources que l'évangéliste reproduirait d'une manière toute mécanique, car s'il en était ainsi, ces indications se rencontreraient dans tout le cours du récit.

On peut donc supposer que l'évangéliste prête une valeur symbolique aux quelques indications chronologiques qu'il donne.

Ces indications, ainsi qu'un grand nombre de détails du récit de la passion, ont pour effet d'assimiler la mort de Jésus à l'immolation de l'agneau pascal¹. L'heure où Jésus meurt dans le quatrième évangile est celle où la loi ordonnait d'immoler l'agneau². Tertullien a bien saisi ce rapport quand il a écrit : *passio perfecta est die azymorum quo agnam ut occiderent ad vesperam a Mose fuerat preceptum*³. De même l'évangéliste remplace le roseau au bout duquel, d'après les synoptiques, on tend à Jésus une éponge imbibée, par une branche d'hysope, peut-être, comme le suppose Loisy, parce que l'hysope jouait un rôle dans le rituel de la Pâque⁴.

Le quatrième évangile raconte que les Juifs obtiennent du gouverneur que les corps ne restent pas exposés au moment où commence la Pâque. Les soldats viennent briser les jambes des suppliciés : quand ils arrivent à Jésus et qu'ils le trouvent déjà mort, ils se bornent à lui percer le côté d'un coup de lance. L'évangéliste déclare que ceci arriva pour que fût accomplie la parole de l'Écriture : « On ne brisera pas ses os » (19, 36). Le texte qu'il vise (Exode 12, 46) se rapporte à l'agneau pascal⁵.

1. C'est ainsi que plusieurs critiques expliquent l'origine de la chronologie johannique : BRANDT, *Die ev. Gesch.*, p. 304. ED. STAFFER, *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*², p. 116. JEAN RÉVILLE, p. 281. LOISY, p. 69. 78. 116. 704. 869.

2. LOISY, p. 869.

3. TERTULLIEN, *adversus Judaeos*, 8.

4. LOISY, p. 881.

5. SPITTA (p. 385) pense que la citation se rapporte plutôt au *Psaume 33* (34), 21. Le fait que l'allusion au *Psaume* serait isolée tandis que l'allusion à l'*Exode* ne l'est pas, nous paraît constituer une objection contre son interprétation.

6. BRANDT, *Die evang. Gesch.*, p. 274. J. RÉVILLE, p. 279 s. LOISY, p. 892.

Un dernier détail doit être relevé : les synoptiques ne disent rien de l'endroit où Jésus fut enseveli. Jean dit qu'il le fut dans le lieu où il avait été crucifié (19, 41). Loisy pense que le sens de ce détail doit être cherché dans le rituel de la Pâque qui disait (*Exode* 12, 46) que l'agneau devait être préparé et mangé dans un même lieu¹.

La coïncidence si remarquable qu'il y a pour un grand nombre de détails entre le rituel de la Pâque et le récit johannique de la passion ne peut être fortuite. L'auteur du quatrième évangile a sans doute relevé ces détails pour montrer dans le sacrifice pascal une préfiguration du sacrifice du Christ. Il n'est pas légitime cependant de conclure de là, comme le font Réville et Loisy, que c'est pour des raisons de symbolisme supérieur que le quatrième évangéliste a modifié la chronologie synoptique², car, nous l'avons vu, la couche la plus ancienne de la tradition synoptique fait aussi mourir Jésus le 14 Nisan. L'auteur du quatrième évangile utilise sans doute une tradition sinon identique, du moins semblable à la plus ancienne tradition synoptique³.

1. Loisy, p. 892.

2. Ce qui confirme cette conclusion, c'est que le quatrième évangéliste qui a soin d'invoquer l'autorité d'un témoignage direct pour introduire un fait comme le coup de lance qu'ignorait la tradition la plus ancienne, n'aurait pas introduit, sans donner aucune preuve, une autre chronologie que celle qu'il trouvait dans sa source.

3. A l'appui de cette chronologie on a proposé d'invoquer divers arguments : ANDERSEN (*Das Abendmahl, in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*², Giessen, 1906, p. 20 s.) pense qu'elle est confirmée par l'histoire des controverses pascales. En 463, Appollinaire applique les épithètes de ἀνορνύντες et de φιλόνηκοι à ceux qui affirment que Jésus a pris un repas pascal le 14 Nisan. Ces expressions ne peuvent pas, pense-t-il, se légitimer si la tradition synoptique est la plus ancienne. Cet argument n'est pas décisif, car il n'est pas évident par soi-même qu'au milieu du second siècle on ait conservé un souvenir précis de ce qu'était la véritable tradition primitive.

On a aussi cru trouver des indications qui s'accordent avec la chronologie johannique dans différents textes comme l'év. de Pierre (c. 2.) [NESTLÉ, *N. T. G. sup.*, p. 68], qui dit que Pilate livra Jésus aux Juifs la veille de leur fête des Azymes. Les *Acta Pilati* (XI,2) contiennent une indication du même ordre. Le *Talmud* semble supposer cette chronologie (BRANDT, *Die evang. Gesch.*, p. 236 s.). Rien de tout cela n'est décisif. Le *Talmud* et les *Acta Pilati* paraissent dépendre du récit johannique, quant à l'évangile de Pierre on ne peut pas affirmer qu'il représente une tradition tout-à-fait indépendante de celle que suit le quatrième évangéliste.

Enfin, on a essayé de faire intervenir le calcul astronomique. Jésus est mort un vendredi dans les environs de la Pâque. Dans les années auxquelles on peut songer n'y en a-t-il pas une où le 14 Nisan soit un Jeudi ou

un Vendredi. Des recherches qui sont résumées par H. ACHELIS(*) et par ERWIN PREUSCHEN(**) il résulte que la première lune de printemps, c'est-à-dire la Pâque juive, est tombée le jeudi 6 avril 30 et le vendredi 3 avril 33. Ces indications ne sont guère utilisables parce que la manière toute empirique qu'avaient les Juifs de déterminer les phases de la lune oblige à toujours tenir compte d'une erreur possible de 2½ heures.

* H. ACHELIS, *Ein Versuch den Karfreitag zu datieren*, *Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*, 1902.

** E. PREUSCHEN, *Todestag und Todesjahr Jesu*, *Z. N. T. W.*, 1904.

CHAPITRE III

Les préliminaires de la passion.

DÉCISION DES AUTORITÉS JUIVES CONTRE JÉSUS

(*Jean 11, 47-53. Cf. Mc. 14, 1-2. = Mt. 26, 1-5. = Lc. 22, 1-2.*)

Dans le récit johannique comme dans le récit synoptique, le premier épisode de l'histoire de la passion est une décision prise par les autorités juives de faire mourir Jésus.

Marc (14, 1. 2) raconte que l'on est deux jours avant la Pâque, et que les grands prêtres et les Scribes cherchent à prendre Jésus par ruse pour le faire mourir. Ils ne veulent pas que ce soit pendant la fête pour éviter un mouvement du peuple.

Mathieu donne le même récit à quelques variantes près (26, 1-5). L'indication chronologique, qui chez Marc se liait mal à la suite du récit, est remplacée par une déclaration de Jésus à ses disciples : « Vous savez que la fête de Pâque est dans deux jours, et que le Fils de l'Homme doit être livré pour être crucifié. » Le projet des Juifs est transformé en une décision formelle prise à la suite d'une séance du sanhédrin qui se réunit chez le grand-prêtre Caïphe.

Dans le récit de Luc (22, 1-2) au lieu de l'indication chronologique précise il y a une phrase un peu vague « La fête des pains sans levain appelée la Pâque était proche. » Luc parle, comme Marc, d'un projet des Juifs et non d'une décision régulière. Il ne dit pas qu'on veut s'emparer de Jésus par ruse et avant la fête, mais conserve le détail qu'on craignait le peuple, bien qu'il n'ait plus de sens chez lui.

Les raisons qui ont déterminé l'évolution de la tradition synoptique ne sont pas difficiles à découvrir. Mathieu peut

avoir été frappé de ce qu'il n'y avait aucune corrélation réelle entre la proximité de la Pâque et la décision prise par les Juifs. Pour en établir une, il a incorporé l'indication chronologique à une déclaration de Jésus sur sa mort imminente. La relation entre cette déclaration et le projet des Juifs est claire. C'est parce que le moment est venu où, d'après le plan divin, Jésus doit mourir, que les Juifs se concertent contre lui. Pour que cette relation apparaisse plus nettement, le projet dont parlent Marc et Luc est devenu une décision régulière.

La forme que Luc a donnée à son récit s'explique par le souci de mettre l'épisode mieux d'accord avec la chronologie qu'il adopte. C'est pour cela qu'il le place au moment où « la Pâque est proche » et qu'il supprime la décision des Juifs de ne pas faire mourir Jésus pendant la fête. L'intention de prendre Jésus par ruse a disparu de même, mais l'évangéliste a négligé de supprimer en même temps l'indication qui l'expliquait : « car ils craignaient le peuple. »

Y a-t-il un noyau historique dans la tradition recueillie par Marc? Il est peu probable que son récit provienne d'un milieu juif. Il a plutôt pour origine des réflexions faites de bonne heure par les Chrétiens sur l'attitude des Juifs à l'égard de Jésus. L'arrestation de Jésus par ruse, avant la fête, permettait de leur attribuer le projet que Marc leur prête ici et qu'il était naturel de relater au commencement d'une histoire de la passion.

Le récit de Jean (11, 47-53) présente un certain nombre de particularités. Comme dans Mathieu, il y est question d'une séance régulière du sanhédrin. Cette réunion est provoquée par l'émotion qu'a produite la résurrection de Lazare. Les Juifs craignent que la foule ne s'attache à Jésus à cause des miracles qu'il fait et que les Romains ne prennent ce prétexte pour détruire le peuple juif. Caïphe, le grand-prêtre. — nommé aussi chez Mathieu, qui dit que la séance a lieu chez lui — dit alors qu'il vaut mieux qu'un seul homme périsse pour tout le peuple. L'évangéliste remarque que c'est en sa qualité de grand-prêtre qu'il prononce cette parole prophétique. Il ajoute que Jésus ne meurt pas seulement pour le peuple juif, mais pour tous les enfants de Dieu. A partir de ce moment-là, les Juifs décident de faire mourir Jésus.

On découvre au premier coup d'œil l'étroite parenté qu'il y a entre ce récit et celui de Mathieu¹. Des deux côtés Caïphe est le grand-prêtre et c'est à la suite d'une séance régulière du sanhédrin qu'on décide de faire mourir Jésus. Le texte actuel de Jean ne peut avoir été l'original copié par Mathieu, car si le premier évangéliste avait connu la parole prophétique du grand-prêtre, il se serait bien gardé de la supprimer. Il y a donc lieu d'admettre que le récit johannique a pour source le récit de Mathieu ou un récit semblable à celui-là. Faut-il attribuer au rédacteur ou à une source particulière ce qui ne se trouve que dans le récit johannique, c'est-à-dire la mise de l'épisode en relation avec l'histoire de Lazare, la crainte d'une intervention romaine motivée par les miracles de Jésus et enfin la parole du grand-prêtre? La parole du grand-prêtre est suspecte, non seulement à cause de son caractère théologique, mais encore parce que le petit morceau qui la contient (11, 49-52) appelle le grand-prêtre Caïphe alors que, nous le verrons plus loin, la tradition primitive du quatrième évangile paraît connaître le grand-prêtre sous le nom d'Hanne². Il y a là une sérieuse raison de considérer, avec Wellhausen³ et Schwartz⁴ ce petit fragment comme une interpolation, de la même main que le dernier remaniement du procès. Il est peu probable qu'il faille, avec Spitta⁵, retenir comme authentique la parole prononcée par Caïphe.

La manière dont, au chapitre suivant (12, 10, 11), est rapportée une décision prise par le sanhédrin contre Lazare, donne à penser que dans le récit primitif la décision des Juifs était bien provoquée par la résurrection de Lazare. Il est vrai que l'expression employée : « Cet homme fait beaucoup de miracles » (11, 45) conviendrait alors assez mal⁶. Il y a certainement eu là quelque remaniement⁷; on ne peut

1. Cela empêche d'adopter l'opinion de RENAN (*Vie de Jésus*², Paris, 1863, p. 363 s., 379 s.) d'après laquelle il y aurait eu deux conseils tenus par les prêtres.

2. Voir plus loin p. 79 s.

3. WELLHAUSEN, p. 54.

4. SCHWARTZ, p. 172.

5. SPITTA (p. 256 s.) attribue au rédacteur seulement les mots « grand-prêtre de cette année-là » et les versets 51-52.

6. L'évangéliste peut bien avoir eu l'intention, comme le pense Loisy (p. 662), de faire attester par les Juifs eux-mêmes la réalité des miracles de Jésus.

7. SCHWARTZ (p. 171 s.) passe trop facilement sur cette difficulté. SPITTA (p. 255) attribue cette phrase au rédacteur.

cependant affirmer qu'il ait affecté le fond même des choses.

De la crainte d'une intervention romaine exprimée par le sanhédrin, il faut rapprocher le prétexte mis en avant par les Juifs pour obtenir la condamnation de Jésus. « Si tu relâches cet homme, disent ils à Pilate, tu n'es pas l'ami de César, car tout homme qui se fait roi s'oppose à César... Nous n'avons pas d'autre roi que César » (19, 12. 15) : mais le loyalisme romain dont les Juifs font preuve dans ce fragment n'est qu'apparent, tandis que dans le morceau qui nous occupe, le sanhédrin exprime la crainte sincère d'une intervention romaine. Il n'y a donc pas de relation nécessaire entre les deux passages.

Jean Réville¹ et Loisy² estiment que l'allusion à l'éventualité d'une intervention romaine ne peut provenir de l'évangéliste parce qu'elle contredit la notion johannique de la messianité de Jésus, et qu'il faut — pour cette raison — l'attribuer à une source historique. L'argument n'est pas décisif car l'intervention romaine peut être motivée, non par la messianité de Jésus, mais par un mouvement populaire comme celui que l'évangéliste rapporte dans la première partie de son récit (6, 15).

Schwartz³ remarque justement qu'il manque quelque chose dans le texte actuel de Jean. Ce qui pouvait inquiéter les Romains, c'était non la foi du peuple, mais les conséquences de cette foi. Cela ne pouvait manquer d'être dit. Le rédacteur aura fait disparaître ici un fragment de sa source.

Nous verrons plus loin que dans l'évangile primitif, Jésus était arrêté par la cohorte et, sans doute, conduit directement devant Pilate. Schwartz pense que le récit qui motive l'histoire de la passion par la crainte des Romains faisait, à l'origine, partie de la même tradition. Les éléments intermédiaires ont disparu de sorte que cette tradition ne peut plus être reconstituée⁴. L'hypothèse est très séduisante. On comprend très bien, si, par exemple, c'est une dénonciation juive qui a provoqué l'intervention romaine contre Jésus, que les Juifs aient pu jouer un rôle dans le procès romain.

1. JEAN RÉVILLE, p. 225.

2. LOISY, p. 662.

3. SCHWARTZ, p. 171 s.

4. SCHWARTZ, p. 171.

Spitta¹ estime qu'il n'est pas légitime de supposer, comme le fait Schwartz, que la crainte d'une intervention romaine était légitimée dans le récit primitif. Il attribue le détail au rédacteur. Son opinion ne nous paraît pas fondée; il est plus facile d'admettre qu'il a disparu du récit quelque chose qui légitimait le prétexte mis en avant par les Juifs, qu'il ne l'est de supposer qu'un rédacteur postérieur a introduit le détail de la crainte des Romains sans se préoccuper de l'expliquer.

On peut donc reconnaître, dans le récit johannique de la décision prise par les Juifs contre Jésus, la trace de plusieurs mains. L'idée même d'une délibération des autorités juives vient du récit synoptique ou de sa source. La relation établie entre cette délibération et la résurrection de Lazare, la crainte d'une intervention romaine donnée comme motif à la décision prise contre Jésus, remontent peut-être à l'auteur premier de l'évangile johannique. Le nom du grand-prêtre Caïphe et la déclaration mise dans sa bouche sont une interpolation postérieure.

Quant à l'idée d'une décision formelle prise à ce moment-là par le sanhédrin contre Jésus, il nous paraît difficile de penser qu'elle appartienne à la première couche de la tradition johannique. D'abord si le sanhédrin avait porté une condamnation capitale contre Jésus, celui-ci n'aurait plus pu aller et venir. De plus, Jésus n'a pas été, d'après le récit johannique, arrêté en vertu d'une décision du sanhédrin, puisqu'il l'a été par les autorités romaines. Il y a donc lieu de penser qu'ici, sous l'influence de la tradition synoptique, en particulier du récit de Mathieu, un simple conciliabule des ennemis de Jésus a été transformé en séance régulière du sanhédrin se terminant par une décision formelle prise contre Jésus.

LA RETRAITE A EPHRAÏM

(*Jean 11, 54-57.*)

Le fragment 11, 54-57 raconte qu'après la décision du sanhédrin, Jésus se retire à Ephraïm avec ses disciples. Au moment où la Pâque approche, les pèlerins qui montent au

1. SPITTA, p. 256.

temple se demandent si Jésus viendra à la fête. Les grands-prêtres en effet et les Scribes avaient décrété que si quelqu'un savait où était Jésus il devait le dire pour qu'on le fit mourir. Cette décision des autorités juives est un doublet de celle qui est rapportée dans le morceau précédent (11, 47-53). Nous avons vraisemblablement ici, comme l'a pensé Wellhausen¹, une interpolation. Elle nous paraît avoir été suggérée par le récit synoptique. Chez les premiers évangélistes, Jésus n'arrive à Jérusalem qu'au moment où le drame de la passion va s'ouvrir. D'après eux, c'est uniquement pour mourir que Jésus monte à la capitale. La période de la passion se détache ainsi du reste de l'histoire évangélique. Le rédacteur du quatrième évangile a dû être frappé de ce fait, et pour donner dans son récit le même relief à la passion, il a dû faire en sorte que Jésus ne se trouvât pas d'avance à Jérusalem ou dans ses environs immédiats. Comme son récit du ministère proprement dit de Jésus se terminait à un moment où Jésus était à Béthanie, il a ajouté le petit morceau (11, 54-57) relatant la retraite de Jésus à Ephraïm, afin de pouvoir commencer le récit de la passion par la mention de la venue expresse et solennelle de Jésus à Béthanie (12, 1)².

LE CHAPITRE XII

L'histoire de la passion proprement dite commence dans le quatrième évangile au *chapitre 12*. Ce chapitre prend Jésus à son arrivée à Béthanie, six jours avant la Pâque, et le conduit au moment où il va se mettre à table avec ses disciples pour leur dernier repas commun.

Six jours avant la Pâque, Jésus revient à Béthanie, où, peu avant, il avait ressuscité Lazare (12, 1). Un festin lui est offert au cours duquel Marie oint ses pieds d'une huile parfumée (12, 2-11). Le lendemain, le peuple qui monte à Jérusalem fait à Jésus une entrée triomphale (12, 12-19). A Jérusalem, Philippe et André présentent à Jésus la requête de Grecs qui voudraient le voir. Jésus répond que l'heure est venue où il va être glorifié. Il parle du trouble de son âme devant cette

1. WELLHAUSEN, p. 52.

2. SCHWARTZ. p. 174. SPITTA (p. 258 s.) maintient l'historicité de ce voyage.

heure qui pourtant est celle pour laquelle il est venu. Une voix céleste répond à sa prière (12, 20-32). Jésus répond encore à une question du peuple sur la contradiction entre l'annonce de sa mort et l'enseignement donné par Moïse que le Messie doit demeurer toujours, puis il se cache (19, 33-36). Vient ensuite une réflexion de l'évangéliste sur l'incredulité qui a accueilli l'enseignement de Jésus (12, 37-43), et, sans que le lieu et le moment soient indiqués, Jésus prononce un dernier discours (12, 44-50) qui n'est que le commentaire des réflexions de l'évangéliste.

Trois épisodes du *chapitre 12* de Jean sont racontés aussi dans l'histoire synoptique de la passion : ce sont l'onction de Béthanie, l'entrée à Jérusalem et enfin la prière de Jésus exprimant le trouble de son âme devant le drame imminent. Mais la place que le quatrième évangile assigne à ces faits ne s'accorde pas avec la disposition du récit synoptique, et les premiers évangélistes racontent des épisodes qui manquent chez Jean, la purification du temple par exemple ; il faut noter en outre que les déclarations de Jésus sur la proximité de sa mort correspondent, en un certain sens, aux enseignements que, d'après les synoptiques, Jésus donne à ses disciples pendant la deuxième partie de son ministère.

L'ONCTION DE BÉTHANIE

(Jean 12, 1-11, Cf. Mc. 14, 3-9. = Mt. 26, 6-13.
= Lc. 7, 36-50 ; 10, 38-42.)

La scène est placée par Jean six jours avant la Pâque, la veille de l'entrée de Jésus à Jérusalem, dans la maison de Lazare¹. Marthe sert à table, Marie prend un vase d'huile de grand prix et en oint les pieds de Jésus qu'elle essuie ensuite avec ses cheveux. Judas qui assiste à la scène murmure parce que le parfum aurait pu être vendu 300 deniers et donné aux pauvres. L'évangéliste observe que la remarque de Judas n'est pas dictée par le souci des pauvres, mais par la cupidité.

1. Cela résulte du récit bien que Jean ne le dise pas, peut-être, comme le conjecture Loisy (p. 671), pour ne pas paraître contredire ouvertement les synoptiques.

Jésus répond que cette femme a gardé cette huile pour sa sépulture (12, 1-11).

Marc et Mathieu (Mc. 14, 3-9. Mt 26, 6-13) racontent le même épisode qu'ils placent quelques jours plus tard, la veille du jour où Jésus est arrêté. La scène se passe aussi à Béthanie mais dans la maison de Simon le lépreux; une femme vient répandre du parfum sur les cheveux de Jésus (Marc ajoute qu'elle brise le vase qui l'avait contenu). Des gens (chez Mathieu ce sont des disciples) murmurent sur la perte matérielle et regrettent que la valeur de l'huile (Marc l'évalue à plus de 300 deniers) n'ait pas été donnée aux pauvres. Jésus répond à ceux qui ont murmuré qu'ils auront toujours des pauvres avec eux mais qu'ils ne l'auront pas toujours, que cette femme a oint son corps par avance pour la sépulture et que ce qu'elle a fait sera raconté partout où l'évangile sera prêché.

Le récit de Luc (7, 36-50) est sensiblement différent des trois autres. Pendant un voyage de Jésus, sans doute en Galilée, un pharisien a invité Jésus à un repas. Pendant qu'on est à table, une femme de mauvaise vie entre dans la maison avec un vase d'albâtre plein d'une huile précieuse; elle pleure sur les pieds de Jésus, les embrasse, les essuie avec ses cheveux et les oint d'huile. Le pharisien est scandalisé de ce que Jésus se laisse approcher par une pécheresse. Jésus lui répond par la parabole des deux débiteurs.

Dans un autre contexte, Luc (10, 38-42) raconte que dans un village où Jésus est entré, une femme nommée Marthe le sert à table tandis que sa sœur, Marie, est assise aux pieds de Jésus.

Le récit de Jean est apparenté à la fois à celui de Marc et de Mathieu et à celui de Luc¹.

Le lieu et le moment où la scène est placée, la manière dont l'épisode se développe, établissent une relation certaine entre le récit de Jean et celui des deux premiers évangélistes².

1. OSCAR HOLTZMANN, p. 10. WENDT, p. 37 s. SCHMIEDEL, p. 65 s. HEITMÜLLER, p. 274. WELLHAUSEN, p. 55. SOLTAU, p. 41. ZAHN (p. 497) accordent que Jean connaît les récits de Mathieu et de Marc. CALMES (p. 330, 339, 346) pense que l'onction racontée par Jean est la même que celle racontée par Marc et Mathieu. Celle de Luc se place plus tôt. C'est la même femme qui oint Jésus à deux reprises.

2. La parenté des récits est confirmée par le fait qu'un grand nombre de mots du récit de Marc et de Mathieu se retrouvent chez Jean, par exemple : Jean 12,3 : *μύρου νέκρου πιστικῆς πολυτίμου* (Mc. 14,3. Mt. 26,7) 12,5 : *τοῦτο τὸ*

On a voulu voir une preuve décisive de leur parenté dans l'allusion à la sépulture, claire chez Mathieu et chez Marc, obscure chez Jean¹. Nous reviendrons sur ce point.

La relation du récit johannique avec celui du troisième évangile n'est pas moins certaine²; elle résulte de ce que c'est Marthe qui sert tandis que Marie est assise aux pieds de Jésus et de ce que la femme verse son parfum sur les pieds de Jésus et les essuie avec ses cheveux. Ce dernier trait établit la parenté des textes d'une manière indubitable, car si on le comprend chez Luc où la femme a mouillé les pieds de Jésus avec ses larmes, il n'a pas dans le récit de Jean d'autre effet que d'ôter le parfum qui vient d'être répandu sur les pieds du maître³.

Le récit johannique apparaît ainsi nettement comme une combinaison des deux récits synoptiques, mais n'est-il que cela et faut-il attribuer seulement à un développement accessoire de la tradition ce qu'il contient de particulier, c'est-à-dire les noms de Marthe, de Marie et de Lazare qui mettent l'épisode en relation avec l'histoire de la résurrection de Lazare et l'attribution à Judas, comme explication préalable de la trahison, de l'observation que Marc mettait dans la bouche des

μύρον... ἐ)πρόθ(η) τριακοσίων θηναρίων καὶ (ἐ)δόθ(η) πτωχοῖς (Mc. 14,5. Mt. 26, 9) 12,7: εἶπεν... ὁ Ἰησοῦς· ἄφ(ες) αὐτήν... ἐνταφιασμ(οῦ) (Mc. 14,6. 8.) 12,8; τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε (Mc. 14,7). Si ce dernier verset est authentique (il manque dans D (05) et Syrsin) il constitue une preuve décisive de la dépendance de Jean, car dans ce verset Jésus répond au pluriel à une observation qui a été faite non par les disciples, comme chez Marc et Mathieu, mais par Judas seul.

1. BRUNO BAUER, III, p. 183. HEITMÜLLER, p. 271.

2. Le contact verbal est aussi très net. Jean 12,3, μύρου ἧλει(ψ)εν τοὺς πόδας... καὶ ἐξέμαζεν ταῖς τρίβιν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ (Lc. 7,38).

3. BRUNO BAUER, III, p. 182. OSCAR HOLTZMANN, p. 12. HEITMÜLLER, p. 271. LOISY donne une interprétation allégorique du geste de Marie. « L'action est symbolique, dit-il, et destinée à montrer comment Marie, l'église de la gentilité a recueilli aux pieds de Jésus le parfum de l'évangile qui se répand dans tout l'univers. » A l'appui de cette hypothèse, LOISY fait remarquer que la parole de Jésus rapportée par Marc et Mathieu « partout où l'évangile sera prêché on racontera ce qu'a fait cette femme » a été remplacée chez Jean par cette remarque « et toute la maison fut remplie de l'odeur du parfum. » L'argument ne nous paraît pas décisif. Il est bien certain qu'il y a une correspondance entre la parole donnée par les premiers évangélistes et le détail rapporté par Jean. La bonne odeur, c'est la connaissance de l'histoire de Marie, la maison, c'est l'église. Ce que Jean veut dire c'est que le geste de Marie sera connu et raconté dans toute l'église. C'est exactement l'équivalent de ce que disent les synoptiques. SPITTA (p. 263) pense que le détail des pieds essuyés avec les cheveux a été ajouté après coup par le rédacteur, d'après le texte de Luc.

disciples? Schwartz¹ pense que la mention de Lazare et de ses sœurs a été introduite sous l'influence du récit synoptique. Celui-ci localisait l'épisode à Béthanie, ce qui a déterminé le rédacteur à introduire les personnages qu'il connaissait dans ce village, bien qu'ils n'eussent, à l'origine, rien à faire dans cet épisode². La petite conclusion des *versets 9-11* aurait la même origine. Le *verset 9* provient de la même main que le *verset 17*; quant aux *versets 10-11* ils relatent une décision restée sans effet et ne peuvent appartenir au récit primitif³.

Au contraire, Schwartz considère comme provenant de la plus ancienne tradition le détail de la bourse portée par Judas, détail parfaitement étranger aux spéculations philosophiques du rédacteur⁴. Son opinion sur ce point ne nous paraît pas s'imposer, car si le détail relatif à Judas était sans importance au point de vue philosophique, il présentait un intérêt de premier ordre au point de vue psychologique comme explication de la trahison, aussi pensons-nous avec Spitta⁵ et Soltau⁶ qu'il vaut mieux considérer la mention de Judas comme ajoutée par le rédacteur.

A la remarque de Judas, Jésus répond : « Laisse-la le garder pour le jour de ma sépulture. » Schwartz⁷ remarque avec pleine raison que cette phrase n'est nullement l'équivalent de l'allusion de *Marc, 14, 8* et de *Mathieu, 26, 12* à un embaumement anticipé; elle suppose que la femme a effectivement gardé la plus grande partie de son parfum⁸. Peut-être dans le récit primitif ne faisait-elle que déboucher le vase. L'onction sur les pieds serait une interpolation malheureuse venue des synoptiques. Sous sa forme originale, le récit devait servir d'introduction à une relation de l'ensevelissement de Jésus où une femme jouait un rôle actif. De ce récit, la narration johannique n'a gardé qu'un détail, celui des aromates, qui ne se trouve pas chez les synoptiques⁹.

1. SCHWARTZ, p. 177 s. Même opinion chez SOLTAN, p. 48.

2. SPITTA (p. 262) attribue au rédacteur la mention de Marthe et de Lazare.

3. SCHWARTZ, p. 177.

4. SCHWARTZ, p. 178.

5. SPITTA, p. 267.

6. SOLTAN, p. 42.

7. SCHWARTZ, p. 178.

8. SCHWARTZ, p. 178 s.

9. SPITTA (p. 263) pense que dans le récit primitif on reprochait à la femme, non d'avoir mis une goutte d'huile sur les pieds de Jésus, mais de ne pas avoir consacré à des aumônes ce qui restait du parfum.

Ainsi le récit actuel de l'onction dans le quatrième évangile est le résultat d'une combinaison du récit johannique primitif¹ avec les récits de Mathieu, de Marc et de Luc. Dans cette élaboration, le récit johannique original a subi de telles transformations qu'on n'en aperçoit plus que quelques bribes.

Chez Marc l'épisode se place à la veille de l'arrestation de Jésus, entre le récit du complot des Juifs et celui de la trahison de Judas²; dans le quatrième évangile il est mis avant l'entrée à Jérusalem. La raison de cette modification n'est pas absolument évidente, mais il n'est pas difficile d'imaginer des raisons pour la justifier. Loisy³ et Heitmüller⁴ pensent que Jean a voulu mettre l'onction avant l'entrée de Jésus à Jérusalem, parce qu'elle symbolise la mise au sépulcre, tandis que l'entrée représente le triomphe glorieux sur la mort. L'explication est séduisante, on pourrait toutefois lui opposer que, si elle était exacte, le récit de l'entrée à Jérusalem devrait être mis davantage en relief, tandis que, si on le compare au récit synoptique, il paraît au contraire atténué. Peut-être faut-il penser plutôt que la disposition adoptée par Jean lui a été suggérée par la relation qu'il établit entre l'épisode de l'onction et l'histoire de Lazare⁵.

L'ENTRÉE A JÉRUSALEM

(*Jean 12, 12-19. Cf. Mc. 11, 1-11. = Mt. 21, 1-11. = Lc. 19, 28-38.*)

Le lendemain de l'onction de Béthanie, la foule qui monte à Jérusalem pour la fête fait une ovation à Jésus qu'elle accompagne aux cris de : « Hosannah, béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, le roi d'Israël! » Jésus trouve un âne

1. SPITTA (p. 265) admet aussi un récit johannique primitif de l'onction.

2. CALMES (p. 347) pense qu'en réalité il n'y a pas de divergence entre Jean et les synoptiques car ceux-ci suivent l'ordre logique et non l'ordre chronologique des faits. Il faut se borner à citer cette explication sans essayer de la comprendre.

3. LOISY, p. 677.

4. HEITMÜLLER, p. 273.

5. BRUNO BAUER, III, p. 182. SCHWARTZ (p. 177) l'explique par le fait que l'entrée de Jésus à Jérusalem est une interpolation dans le quatrième évangile, mais il faudrait alors expliquer pourquoi cette interpolation a été placée après et non avant l'onction.

et monte dessus, accomplissant ainsi la prophétie de Zacharie (9, 9), ce que les disciples comprennent seulement plus tard. L'évangéliste ajoute au récit une petite notice qui attribue l'accueil enthousiaste du peuple à l'effet produit par la résurrection de Lazare.

On a l'impression que le récit johannique de l'entrée à Jérusalem manque d'unité. Les versets 17 à 19 viennent en surcharge. Ils doivent être l'œuvre d'un rédacteur qui a voulu mettre l'épisode en relation avec la résurrection de Lazare¹. L'épisode de l'âne suppose le récit synoptique, car la phrase 12, 16 τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ suppose un acte des disciples allant à la recherche de l'âne, acte que n'indique nullement le simple mot εὐρών (12, 14)². Le récit de Jean est certainement apparenté à celui que donnent, avec quelques variantes secondaires, les trois premiers évangélistes (Mc. 11, 1-11. = Mt. 21, 1-11. = Lc. 19, 28-38)³. D'après ce récit, Jésus arrivé près de Jérusalem envoie devant lui deux disciples qui doivent lui amener un âne. Il monte sur l'animal et ses disciples l'accompagnent en jetant devant lui leurs vêtements et des branches d'arbre aux cris de : « Hosannah, béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, béni soit le Royaume imminent de notre père David. Hosannah dans les lieux très hauts! »

Plusieurs détails de ce récit sont omis chez Jean. Le principal est la préparation de l'entrée par Jésus. Il y a là autre chose qu'une simplification du récit synoptique, il y a une transformation véritable. Dans le récit johannique ce n'est plus Jésus qui prend l'initiative de l'entrée triomphale, c'est le peuple. Toute la portée de l'épisode en est changée. L'entrée à Jérusalem n'est plus une proclamation messianique de Jésus, elle est une manifestation d'enthousiasme du peuple, manifestation qui, sans doute, réalise une prophétie messianique, mais dont le sens n'apparaît que plus tard.

Le rédacteur qui a réduit le récit synoptique l'a aussi com-

1. LOISY, p. 680. HEITMÜLLER, p. 271. SPITTA, p. 271. ZAHN (p. 490) admet que ce rapport est primitif.

2. SCHWARTZ, p. 175. SPITTA (p. 270) croit que dans le récit johannique la rencontre de l'âne est fortuite et ne correspond pas à la démarche que font les disciples dans le récit synoptique.

3. Il n'est cependant pas légitime d'aller jusqu'à dire avec WELLHAUSEN, (p. 56) et SCHWARTZ (p. 176) que le récit est emprunté aux synoptiques et qu'il n'avait pas de place dans la *Grundschrift* johannique.

biné avec la tradition relative à Lazare, de manière à le motiver sans faire afficher à Jésus des prétentions messianiques.

Pourquoi le récit a-t-il subi cette transformation en passant des synoptiques dans le quatrième évangile? La raison doit, semble-t-il, en être cherchée dans la théologie johannique. Dans les synoptiques, le récit de l'entrée à Jérusalem provient d'une tradition, d'après laquelle Jésus ne venait pas à Jérusalem pour y mourir, mais pour s'y proclamer le Messie. Jean pour qui la venue de Jésus à Jérusalem n'a pas d'autre but que la passion, ne pouvait laisser subsister ce récit qu'en le transformant de manière à donner à la proclamation messianique qu'il contenait un caractère voilé, et à en attribuer l'initiative au peuple et non plus à Jésus.

LA PURIFICATION DU TEMPLE

(*Mc. 11, 15-17. = Mt. 21, 12-13. = Lc. 19, 45-46.*

Cf. Jean 2, 13-18.)

La même raison semble aussi avoir déterminé Jean à faire disparaître ce qui, dans le récit synoptique primitif¹, était la suite logique de l'entrée à Jérusalem, c'est-à-dire la purification du temple.

Jean place un acte semblable à un autre moment du ministère de Jésus. Dans son deuxième chapitre (2, 13-18), il raconte que, la Pâque étant proche, Jésus vient à Jérusalem et qu'il trouve dans le temple des marchands et des changeurs qu'il chasse à l'aide d'un fouet de cordes.

Ce récit est très proche de celui des synoptiques (*Mc. 11, 15-17. = Mt. 21, 12-13. = Lc. 19, 45-46*). La relation est rendue plus frappante encore par deux détails. D'abord Jean place l'épisode à proximité de la Pâque². Il rapporte encore qu'après l'intervention de Jésus, les Juifs lui demandent de se justifier par un *τεκμήριον*, c'est-à-dire d'établir

1. MAURICE GOGUEL, p. 249 s.

2. On pourrait, il est vrai, imaginer que ce détail n'est donné que pour marquer les étapes de la chronologie johannique. Il nous semble pourtant que le fait de la date où se place l'épisode coïncidant avec l'indication des synoptiques n'est pas sans importance.

qu'il a bien l'autorité d'agir comme il l'a fait. Jésus répond par une parole sur le temple qui sera détruit et rebâti en trois jours, c'est-à-dire par une allusion à sa mort et à sa résurrection (2, 18-22). Dans le récit synoptique, l'acte de Jésus était primitivement suivi d'une question des Juifs sur l'autorité par laquelle il agissait¹.

Un point doit encore être relevé pour établir la parenté des deux textes. La parole sur la destruction du temple, que Jean donne seul, ne devait pas être étrangère à la tradition synoptique primitive, puisqu'elle joue un rôle dans le procès de Jésus tel que le racontent Marc et Mathieu (*Mc.* 14, 58. *Mt.* 26, 61).

Ces faits nous paraissent rendre certaine la relation entre la purification du temple racontée par Jean et celle qui est rapportée par les synoptiques². Il est d'ailleurs impossible d'admettre qu'un acte semblable ait été répété deux fois³. La question qui se pose est seulement celle de savoir si la tradition primitive plaçait cet épisode au commencement ou à la fin du ministère de Jésus⁴. L'hypothèse d'après laquelle les synoptiques auraient conservé la disposition originale du récit est la plus vraisemblable⁵. On ne voit pas l'intérêt qu'auraient pu avoir les premiers évangélistes à supprimer un séjour antérieur de Jésus à Jérusalem s'ils en avaient connu un. On comprend très bien, au contraire, que les voyages de Jésus en Judée aient été multipliés par le quatrième évangile⁶. D'autre part, la manière dont Jean présente l'entrée de Jésus à Jérusalem, empêche qu'il ait fait de cette entrée le prélude d'un acte comme la purification. Il faut ajouter que cet acte ne se comprendrait pas si Jésus avait déjà eu plusieurs fois l'occasion de voir les vendeurs dans le temple et n'avait rien dit. Cette considération peut avoir déterminé Jean à mettre la purification du temple lors de la première venue de Jésus à Jérusalem.

1. HOLTZMANN-BAUER, p. 80. MAURICE GOGUEL, p. 220.

2. STAFFER, *Jésus-Christ pendant son ministère*², Paris, 1897, p. 191, n. 2. Contre WABNITZ, p. 280.

3. WENDT, p. 32 s. SCHWARTZ (p. 149) admet que le récit johannique est une imitation mécanique du récit synoptique. Même jugement chez SOLTAN, p. 37.

4. WENDT, p. 32 s. Contre STAFFER, *Jésus-Christ pendant son ministère*², p. 191 s.

5. BALDENSBERGER, *Urchristliche Apologie*, Strassburg, 1909, p. 29 s.

Dans le quatrième évangile, la purification est un acte qui reste isolé, tandis que dans les synoptiques elle a une place organique. Introduite par le récit de l'entrée à Jérusalem, elle a pour conséquence la question d'autorité, c'est-à-dire détermine entre les Juifs et Jésus la naissance d'un conflit qui ne se résoudra que par la disparition de Jésus. Il n'est donc pas douteux que, sur ce point, Jean ait modifié la tradition primitive qu'il trouvait chez les synoptiques¹.

LE TROUBLE DANS L'ÂME DE JÉSUS

(Jean 12, 20-30. = Cf. Mc. 14, 32-42. = Mt. 26, 39-46. = Lc. 22, 39-46.)

Après l'entrée à Jérusalem, des Grecs demandent à voir Jésus. A leur requête, présentée par Philippe et André, Jésus répond par une allusion à l'heure où le Fils de l'Homme doit être glorifié (12, 20-23) et par une déclaration sur la fécondité de la mort (12, 24-26). Jean Réville² a signalé une certaine correspondance entre ces déclarations du Christ johannique, sur la nécessité de sa mort et les enseignements que le Christ synoptique donne à ses disciples dans la seconde moitié de son ministère (*Marc 8, 31 s. etc. et par.*). Cette correspondance est évidente, pourtant il n'y a pas de parallélisme véritable. Dans les synoptiques, Jésus raconte à l'avance sa mort et en affirme la nécessité. Chez Jean, il affirme la nécessité, mais surtout la fécondité de sa mort qu'il assimile à celle du grain de blé qui périt pour porter du fruit. Le point de vue, on le voit, est assez différent et rien n'autorise à penser qu'il y ait sur ce point parenté littéraire entre les synoptiques et le quatrième évangile.

Sur un point seulement on peut constater un contact entre la tradition johannique et celle des Logia. La parole de Jean : « Celui qui aime sa vie la perd et celui qui hait sa vie dans ce monde, la gardera pour la vie éternelle » (12, 25), doit être rapprochée de la parole conservée par *Mathieu 10, 39* et par

1. BRUNO BAUER, I^{er}, p. 52. WORSLEY, p. 69.

2. JEAN RÉVILLE, p. 229.

*Luc 17, 33*¹ : « Celui qui trouve sa vie la perdra et celui qui perd sa vie à cause de moi la trouvera. »

Les deux développements sur la mort et sur la glorification du Christ sont connexes puisque la glorification du Fils de l'Homme sera précisément sa mort. Ils servent d'introduction à une parole de Jésus sur le trouble de son âme : « Mon âme, dit-il, est troublée, que dirai-je? Père sauve-moi de cette heure? Mais c'est pour cette heure que je suis venu. Père glorifie ton nom. » Une voix céleste répond : « Je l'ai glorifié et je le glorifierai. » Le peuple croit que c'est le tonnerre ou qu'un ange a parlé à Jésus. Lui déclare que c'est à cause du peuple que cette voix s'est fait entendre.

On ne peut pas ne pas être frappé de l'analogie qu'il y a entre ce récit et l'épisode de Gethsémané qu'on lit dans les synoptiques, spécialement sous la forme que lui donne *Luc*². Les points communs sont nombreux. En présence de la mort, Jésus éprouve une angoisse et un trouble profonds, il demande à Dieu d'être délivré, mais en même temps corrige sa prière par les mots : « S'il est possible, » et par l'acceptation de la volonté divine. Le point de contact particulier qu'il y a entre le récit de Jean et celui de *Luc* est l'intervention d'un ange et d'une voix céleste³.

Le récit johannique est ainsi en relation certaine avec le récit synoptique; ceci est confirmé par le fait que Jean n'aurait certainement pas introduit, s'il ne l'avait trouvé dans sa source, un épisode si peu d'accord avec l'idée qu'il a du Christ et de son attitude en face de la mort.

Nous avons essayé de montrer ailleurs⁴ que l'épisode de Gethsémané, tel qu'il est rapporté dans les synoptiques ne pouvait pas faire partie de la tradition la plus ancienne sur

1. Il faut faire remarquer que *Luc* introduit cette parole dans l'apocalypse synoptique, c'est-à-dire la place dans l'histoire de la passion.

2. LOISY, p. 688. HOLTZMANN-BAUER, p. 227. WELLHAUSEN, p. 57. RENAN (*Vie de Jésus*², p. 377 s.) et SPITTA (p. 276) admettent la parenté des deux récits mais donnent la priorité à celui de Jean. B. WEISS, (p. 444) et ZAHN (p. 509) admettent l'analogie des deux épisodes qu'ils refusent cependant d'identifier l'un à l'autre.

3. Il y a là une confirmation intéressante de l'authenticité des *versets Luc 22, 43-44* qui manquent dans plusieurs manuscrits. La voix céleste nous paraît être en rapport avec l'ange de Gethsémané dont parle *Luc* plutôt qu'avec les voix qui se font entendre au baptême et à la transfiguration et auxquelles LOISY (p. 689) pense ici.

4. MAURICE GOGUEL, p. 269.

l'histoire de la passion, il en résulte que Jean a connu nos évangiles sous leur forme actuelle, celui de Luc en particulier.

Mais s'il a emprunté aux synoptiques le récit de l'angoisse de Jésus, Jean ne l'a pas introduit dans sa narration sans lui faire subir des modifications importantes.

L'épisode est d'abord simplifié. Au lieu de rapporter comme Marc et Mathieu une triple prière, Jean, comme Luc, en donne une simple.

Au lieu de mettre dans la prière l'acceptation de la volonté de Dieu, si cette volonté ne peut pas être changée, Jean met dans la bouche de Jésus une parole qui suit cette prière et l'efface : « C'est pour cette heure que je suis venu. » Jésus n'attend pas une manifestation de la volonté de Dieu pour se soumettre, il accepte lui-même ce qui résulte de sa mission : par suite l'épisode de l'intervention de l'ange reçoit un autre caractère. Ce n'est pas pour soutenir Jésus que Dieu répond à sa prière, si l'on peut appeler prière ce que rapporte Jean, c'est pour servir de signe au peuple. L'épisode est emprunté au récit de Luc, mais transformé.

Enfin l'épisode est déplacé. Au lieu d'être rapporté avant l'arrestation, à un moment où Jésus est seul avec quelques-uns de ses disciples, il a lieu en présence du peuple, immédiatement après l'entrée à Jérusalem.

Sur aucun des points où le récit johannique se sépare des synoptiques, on ne peut admettre qu'il ait conservé la tradition primitive. Les transformations qu'il a fait subir aux récits de ses devanciers lui ont été dictées par sa conception de la mort du Christ. Le Christ johannique ne pouvait pas demander à être délivré de la mort. S'il avait prononcé une parole dans laquelle semblait exprimé le trouble de son âme, et si Dieu y avait répondu, ce n'aurait pu être que pour l'instruction du peuple. Il fallait donc que l'épisode fût transporté à un moment où Jésus était encore au milieu de la foule.

Il y a donc dans *Jean 12* trois récits qui proviennent de la tradition synoptique et qui représentent une élaboration secondaire de cette tradition.

On peut encore noter dans ce chapitre quelques fragments empruntés à la tradition qui a fourni l'histoire de Lazare, ou

introduits par le rédacteur pour combiner avec cette histoire ce qu'il tirait des synoptiques.

Ceci écarté, il reste :

1^o Demande des Grecs et déclaration de Jésus sur sa mort (12, 20-26).

2^o Déclaration de Jésus sur le jugement du monde (12, 31-36a).

3^o Réflexions de l'évangéliste sur l'incrédulité du peuple (12, 36b-44).

4^o Déclarations de Jésus sans indication de lieu ni de moment; elles ne sont que le commentaire et la confirmation des réflexions de l'évangéliste (12, 45-50).

Ces deux derniers morceaux viennent certainement du rédacteur. Il y a de même un développement théologique spécifiquement johannique dans la parole sur le jugement du monde et la déclaration de Jésus sur la valeur de sa mort.

Il faut ajouter à cela que rien n'indique où et pour quel public Jésus parle, ce qui rend bien difficile de considérer son discours comme historique. Nous verrons donc dans ces morceaux deux interpolations¹. On pourrait se demander si elles proviennent l'une et l'autre de la même main ou s'il ne faut pas attribuer le discours de Jésus à un plus jeune interpolateur qui aura voulu confirmer les réflexions de l'évangéliste².

Le morceau 11, 24 s. s'inspire trop directement d'une parole de la première épître de Paul aux Corinthiens (1 Cor. 15, 36) pour avoir une autre origine que la théologie paulinienne. Il n'est pas possible de déterminer si le rédacteur auquel on doit ces morceaux est celui qui a donné à l'évangile sa forme actuelle, ou l'un de ses devanciers.

LA QUESTION DES GRECS

(Jean 12, 20-26.)

Spitta³ a fait remarquer que la venue des Grecs à Jérusalem

1. SCHWARTZ, p. 184. Il ne pense pas qu'elles appartiennent à la plus jeune couche de la tradition. C'est un point sur lequel il nous paraît difficile de se prononcer.

2. BOUSSET, p. 63.

3. SPITTA, *Jesus und die Heidenmission*, Giessen, 1909, p. 107.

pour la fête est très naturelle et qu'il n'est pas impossible que Jésus les ayant rencontrés se soit entretenu avec eux. Ces observations n'autorisent cependant pas à conclure à l'emprunt de l'épisode à une tradition historique. Jésus, en effet, décline tout entretien avec les Grecs. Plutôt que d'admettre ici, comme le voudraient Wellhausen¹, Schwartz² et Spitta³, l'existence d'une tradition dont un fragment mutilé aurait seul été conservé, il vaut mieux se demander quel sens l'épisode a pour l'évangéliste. Il est à remarquer qu'à la question des Grecs, Jésus ne répond pas directement, mais une réponse est implicitement contenue dans la déclaration : « Lorsque j'aurai été élevé j'attirerai tous les hommes à moi » (12, 32). C'est ce verset qui est la véritable réponse à la question des Grecs. Jésus ne l'accueille pas, mais indique que sa mort est la condition qui doit être réalisée pour que tous les hommes puissent venir à lui⁴.

On voit à quelle préoccupation répond, dans la pensée de Jean, l'épisode des Grecs. L'évangéliste avait à expliquer comment Jésus n'ayant prêché qu'aux Juifs, l'évangile s'adresse cependant à l'humanité tout entière. Il déclare que l'évangile n'a pu être porté en dehors du monde juif que lorsque Jésus a été crucifié. L'épisode des Grecs n'a pas d'autre rôle que d'exprimer cette idée. Il est donc superflu d'imaginer pour l'expliquer une tradition historique.

1. WELLHAUSEN, p. 36.

2. SCHWARTZ, p. 182.

3. SPITTA, p. 276.

4. HEITMÜLLER, p. 275.

CHAPITRE IV

Le dernier repas.

Le commencement du *chapitre 13* nous transporte avant la Pâque, au moment où Jésus va se mettre à table pour la dernière fois. Comme d'après 18, 28, le lendemain de ce jour se trouve être le jour de la fête, c'est-à-dire le 14 Nisan, les événements rapportés au *chapitre 13* se déroulent le 13 Nisan au soir¹. L'entrée de Jésus à Jérusalem étant datée de 5 jours avant la Pâque, c'est-à-dire du 9 Nisan, l'évangéliste laisse vides les journées des 10, 11, 12 et 13. Pour ces quatre jours un seul événement est rapporté : c'est la déclaration 12, 44 s. qui, nous l'avons vu, n'a pas un caractère historique. La disposition des synoptiques est différente. Ils remplissent ces journées par une série de discussions et d'entretiens de Jésus avec les Juifs. Nous verrons plus loin qu'il y a dans les Discours des adieux rapportés par le quatrième évangéliste, un certain équivalent aux discussions que fait connaître le récit synoptique.

Une première remarque doit être faite sur le récit johannique de la dernière soirée. Les événements qui y sont relatés, lavement des pieds et annonce de la trahison, supposent que Jésus est à table avec ses disciples; le commencement du *verset 2* vise même expressément un repas qui cependant n'est raconté nulle part². En est-il ainsi parce que l'évangéliste a jugé suffisante une simple allusion à un repas dont il n'avait rien à dire, ou son silence doit-il être expliqué

1. D'après notre manière de compter les jours, en réalité les événements racontés se déroulant après le coucher du soleil, c'est le 14 Nisan.

2. WELLHAUSEN, p. 59. On peut, à cause du ton de ces versets, considérer l'introduction du chap. 13, (1-3) comme l'œuvre du rédacteur, mais il ne nous semble pas légitime de soutenir avec SCHWARTZ (p. 344) que le cadre du repas s'accorde mal avec le récit.

par l'intention arrêtée de ne pas reproduire le récit synoptique de l'institution de la cène? La question ne peut être résolue que par la comparaison des deux relations de la dernière soirée.

Le récit johannique est ainsi constitué :

13, 1. 2. Introduction un peu solennelle sur une suprême preuve d'amour que Jésus donne aux siens, lorsque l'heure est venue pour lui de retourner à son Père, alors que le diable a déjà formé le projet que Judas Ischarioth trahisse son maître.

13, 3-11. Jésus lave les pieds des apôtres, discussion avec Pierre à ce sujet.

13, 12-20. Instruction sur l'humilité.

13, 21-30. Annonce de la trahison de Judas.

13, 31-38. Annonce de la séparation, servant d'introduction à la prédiction du reniement de Pierre.

Passons maintenant au récit synoptique. Il ne porte pas seulement sur la dernière soirée, mais sur l'ensemble de la journée et sur celle qui précède. Il contient, en prenant le texte de Marc comme point de départ :

1° Décision des autorités juives de faire mourir Jésus (14, 1-2).

2° Onction de Béthanie (14, 3-9). (Ce récit manque chez Luc).

3° Judas va trouver les autorités juives et s'entend avec elles pour leur livrer Jésus (14, 10-11).

4° Jésus envoie devant lui deux disciples pour préparer le repas pascal (14, 12-17).

5° Pendant le repas Jésus annonce la trahison de Judas (14, 18-21).

6° Institution de la cène (14, 22-25). (Dans le récit de Luc, l'annonce de la trahison est mise après la cène, elle est suivie d'une dispute de préséance entre les disciples).

7° Annonce du reniement de Pierre (14, 26-31).

8° Gethsémané (14, 32-42).

Les trois premiers épisodes se rapportent à la journée du mercredi. Leur absence dans le récit de Jean s'explique facilement. La décision prise par les Juifs et l'onction de Béthanie avaient déjà été racontées par lui. Le silence du narrateur sur la démarche de Judas s'explique en partie par le désir d'omettre tous les détails accessoires, en partie par celui

de diminuer le rôle des hommes dans l'histoire de la passion. Peut-être aussi a-t-il répugné à l'évangéliste de présenter Jésus vendu pour de l'argent¹. Venons maintenant au récit de la dernière soirée.

La première chose qui frappe est que Jean ne donne pas de récit de l'institution de la cène. On a eu recours à diverses hypothèses pour expliquer son silence. Spitta² pensait autrefois que l'absence d'un récit de la cène dans le quatrième évangile résultait d'un accident purement matériel, de la perte d'un feuillet du manuscrit original. Il vient de renoncer à cette théorie³ sans d'ailleurs proposer d'explication du silence du quatrième évangéliste sur l'institution de la cène.

On ne peut admettre non plus, comme le voulait Strauss dans sa première *Vie de Jésus*⁴, et comme le pense encore P. Gardner⁵, que dans les synoptiques le récit de la cène provienne d'une interpolation récente, car, même si cette hypothèse était établie, le récit paulinien resterait antérieur à la rédaction du quatrième évangile.

On ne doit pas penser avec Renan⁶, Oscar Holtzmann⁷, Jean Réville⁸, et, dans un autre sens, Calmes⁹, que l'évangéliste, ayant suffisamment parlé de l'eucharistie au *chapitre 6*, n'éprouve pas le besoin de revenir sur cette question au *chapitre 13*. Car il n'y a au *chapitre 6* qu'une allégorie et rien n'explique que le quatrième évangéliste laisse un vide en reproduisant le récit de ses devanciers. Worsley¹⁰ pense que Jean, trouvant l'institution de l'eucharistie racontée par les synoptiques et par Paul, n'a pas jugé utile de reproduire leur récit. Son silence, sur ce point, est aussi une protestation contre la trop grande valeur donnée au rite. Zahn¹¹ et Weiss¹²

1. LOISY, p. 674. Pourtant l'allusion faite à l'avarice de Judas dans le récit de l'onction prouve que le rédacteur de l'évangile connaissait la trahison pour de l'argent.

2. SPITTA, *Zur Gesch.*, I, p. 187 s.

3. SPITTA, p. 341, 426.

4. D.-F. STRAUSS, *Vie de Jésus*, traduction LITTRÉ, Paris, 1853, II, 2, p. 437 s.

5. P. GARDNER, *The Origin of the Lord's supper*, London, 1893, p. 4.

6. RENAN, *Vie de Jésus*², p. 302-387.

7. OSCAR HOLTZMANN, p. 67.

8. JEAN RÉVILLE, p. 237.

9. CALMES, p. 373.

10. WORSLEY, p. 40 s.

11. ZAHN, p. 566.

12. B. WEISS, p. 469.

ont estimé que l'évangéliste avait jugé inutile de reproduire un récit qu'il trouvait fait et bien fait chez ses devanciers; pour eux, l'institution de la cène telle qu'elle était racontée dans les synoptiques trouva sa place dans le cadre tracé par Jean. L'explication est tout à fait insuffisante. Si le quatrième évangéliste supposait les synoptiques entre les mains de ses lecteurs, pourquoi a-t-il donné tous les récits qu'il a en commun avec eux, et pourquoi n'a-t-il pas même fait allusion à un épisode aussi important que celui de l'institution de la cène? Wellhausen¹ se borne à constater que le rédacteur a fait disparaître le récit du repas qu'il trouvait dans sa source. D'après le système de Bruno Bauer² repris par Heitmüller³, Jean aurait supprimé le récit de la cène parce qu'il n'admettait pas la chronologie synoptique.

On ne peut méconnaître une analogie frappante entre le récit johannique et le récit synoptique, surtout sous la forme que lui donne Luc.

JEAN

LUC

.....	Préparation du repas pascal.
Lavement des pieds.	Cène.
Instruction sur l'humilité.	Annonce de la trahison.
Annonce de la trahison.	Dispute de préséance.
Annonce du reniement.	Annonce du reniement.

Les seules différences importantes qu'il y ait entre les deux récits sont :

- 1° Jean omet le récit de la préparation du repas pascal.
- 2° La place de la cène, chez Luc, est occupée, chez Jean, par l'épisode du lavement des pieds.
- 3° L'instruction sur l'humilité est placée chez Jean avant l'annonce de la trahison, tandis que l'ordre inverse est suivi par Luc.

Comparons d'abord les récits certainement parallèles : ceux de l'annonce de la trahison et de la prédiction du reniement.

1. WELLHAUSEN, p. 58 s.

2. BRUNO BAUER, III, p. 495.

3. HEITMÜLLER, p. 279.

ANNONCE DE LA TRAHISON

(*Jean 13, 21-30. Cf. Mc. 14, 18-21. = Mt. 26, 21-25. =
Lc. 22, 21-23.*)

La comparaison des différents récits de l'annonce de la trahison permet de constater un intéressant développement de la tradition. Marc (14, 18-21) raconte que Jésus étant à table avec ses disciples leur déclare : « En vérité, je vous le dis, un de vous me trahira, un de ceux qui mangent avec moi. » Les disciples lui demandent l'un après l'autre : « Est-ce moi ? » Lui leur déclare : « C'est celui qui met la main avec moi dans le plat. Quant au Fils de l'Homme, il s'en va selon ce qui est écrit de lui, mais malheur à l'homme par lequel il est livré, il vaudrait mieux pour lui n'être jamais né. »

Il est facile de reconnaître dans ce récit une parole annonçant la trahison par un familier, parole insérée dans un récit de repas, parce qu'on a pris dans un sens matériel et immédiat la désignation générale : « Celui qui mange avec moi. »

Le récit de Mathieu suit de très près celui de Marc. La seule différence à signaler est, d'une part, que le sens de l'expression : « Celui qui met la main avec moi dans le plat » est précisé davantage et, de l'autre, qu'il y a désignation expresse du traître et non, comme chez Marc, seulement annonce de la trahison.

Le récit de Luc vise aussi un geste précis, accompli au moment même où parle Jésus : il est plus bref que les deux autres et ne comporte pas de désignation personnelle du traître.

On trouve dans le quatrième évangile deux récits de l'annonce de la trahison, juxtaposés mais non combinés. Après la leçon d'humilité qui suit le lavement des pieds, Jésus dit : « Je ne parle pas de vous tous, je connais ceux que j'ai choisis, mais (il faut) que l'Écriture soit accomplie (qui dit) : Celui qui mange mon pain a levé le talon contre moi. Je vous le dis maintenant, avant que cela n'arrive, afin que, lorsque cela sera arrivé, vous croyiez que moi je suis.... » (13, 18-20). Immédiatement après ce récit, l'évangéliste en

place un autre qui se développe exactement comme si le premier n'existait pas : « Disant ces choses, continue-t-il, Jésus fut troublé dans son esprit, il rendit témoignage et dit : En vérité, en vérité, jè vous le dis, un de vous me trahira. » Les disciples se demandent de qui le maître a parlé. Encouragé par Simon, le disciple qui est penché sur le sein de Jésus l'interroge : Jésus désigne le traître en lui donnant un morceau trempé. Au moment où Judas reçoit ce morceau, Satan entre en lui. Sur l'invitation de Jésus qui lui dit d'aller faire au plus vite ce qu'il a à faire, Judas sort ; les autres disciples pensent qu'il va s'occuper des préparatifs de la fête (13, 21-30).

Schwartz¹ ne croit pas pouvoir admettre l'unité de ce second récit. Il lui paraît qu'il y a contradiction entre les *versets* 25-27 où Jésus désigne Judas, au moins au disciple anonyme et à Pierre et le *verset* 28 où aucun (οὐδείς) de ceux qui sont à table ne comprend le sens de l'invitation que Jésus adresse à Judas. Il nous semble cependant qu'on peut interpréter cet οὐδείς dans le sens « personne, en dehors de ceux qui ont pris part à l'épisode précédent. » Comme de toutes façons il faut au moins excepter Jésus de cet οὐδείς, on voit qu'il n'est pas certain que le mot ait ici son sens absolu. Notre interprétation peut se réclamer de l'autorité du rédacteur qui a donné au récit sa forme actuelle. Si une contradiction lui était apparue entre 25-27 et 28, il aurait corrigé le *verset* 28².

La seconde annonce de la trahison vient certainement des synoptiques. Les termes dans lesquels la trahison est annoncée sont ceux-là mêmes qu'emploient Marc et Mathieu³. Ce qu'il y a de particulier, dans le récit johannique, peut être faci-

1. SCHWARTZ, p. 343 s.

2. Accessoirement on peut faire remarquer que si l'ensemble du morceau 21-30 vient d'une interpolation, on comprend comment il se peut qu'il y ait une contradiction formelle entre le *verset* 27, où Satan entre en Judas et le *verset* 2 où d'après le *ms.* D (05) Satan aurait déjà mis au cœur de Judas de livrer Jésus. Les auteurs du texte alexandrin (s. A. B. [01, 02, 03]) ont aperçu la contradiction et ont essayé de la faire disparaître en parlant seulement d'un projet de Satan. SPITTA (p. 288 s.) élimine la contradiction en entendant seulement au *verset* 27 que Judas se prépare à mettre à exécution un projet arrêté à l'avance. SCHWARTZ (p. 342) admet que D. (05) reproduit au moins le sens du texte original. BOUSSET (p. 43) préfère le texte D. (05). BLASS le donne dans son édition.

3. Ἰησοῦς... εἶπεν... ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι· εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με.

lement expliqué. Il y a entre les récits de Marc et de Luc, qui contiennent une annonce de la trahison sans désignation du traître, et le récit de Mathieu qui suppose une désignation expresse de Judas, une contradiction manifeste. Le récit de Jean est un effort pour la résoudre. Judas y est bien désigné par Jésus mais seulement aux intimes, Pierre et le disciple anonyme. Les autres ne savent pas de qui Jésus a parlé. Le récit de Jean s'explique si bien comme une synthèse des deux formes du récit synoptique, qu'il est absolument inutile d'avoir recours à l'hypothèse d'une tradition particulière. Le récit johannique s'emboîte entre les deux récits synoptiques, de telle manière que, s'il n'avait pas été composé pour les concilier, une seule hypothèse serait possible, celle qui admettrait que les deux récits synoptiques divergents sont l'un et l'autre une reproduction imparfaite de la tradition primitive représentée par le récit johannique. Cette hypothèse ne saurait d'ailleurs être admise : si l'on comprend qu'un rédacteur secondaire ait remplacé une désignation confidentielle par une désignation publique, on ne pourrait s'expliquer, que dans les mêmes conditions, un autre narrateur ait supprimé toute désignation. De plus, nous avons vu que la substitution d'une désignation du traître, à l'annonce de la trahison, s'explique par l'interprétation littérale de la parole sur « celui qui mange à la même table » et que, par suite, le récit primitif devait être plus proche du récit de Marc que de celui de Jean.

Il résulte de ce que nous venons de voir, que la mention du disciple anonyme n'indique pas que l'auteur fasse usage d'une tradition qui lui soit particulière.

Si le morceau 13, 21-30 apparaît ainsi comme une transformation de la tradition synoptique, que faut-il penser du morceau 13, 18-20 ? Il ne peut pas, en tous cas, être attribué au rédacteur de l'évangile sous sa forme actuelle, car celui-ci n'aurait pas juxtaposé deux récits équivalents¹. Il appartient donc à une source antérieure à la combinaison de la tradition johannique avec la tradition synoptique. Dans le morceau 13, 18-20, il y a des éléments spécifiquement johanniques. « Je ne parle pas de vous tous ; je sais qui j'ai

1. Contre SPITTA (p. 290) qui pense que le récit 18-20 a été ajouté par le rédacteur.

choisi.... Je vous le dis maintenant avant que cela n'arrive, afin que, lorsque cela arrivera, vous sachiez que moi je suis. » Ce qui reste comme noyau de la tradition historique, c'est cette déclaration de Jésus : « Il faut que cette parole de l'Écriture soit accomplie : Celui qui mange mon pain a levé le talon contre moi. » Or, il se trouve que cette annonce de la trahison par un familier correspond à ce que nous avons trouvé être le noyau premier de la tradition synoptique sur l'annonce de la trahison.

Notre conclusion est donc celle-ci : la forme première du récit johannique racontait l'annonce de la trahison d'après la même source que la tradition synoptique. A ce récit, le rédacteur postérieur en a juxtaposé un autre formé par la combinaison de Marc et de Mathieu.

ANNONCE DU RENIEMENT DE PIERRE

(*Jean 13, 36-38. Cf. Mc. 14, 26-31. = Mt. 26, 30-35. =
Lc. 22, 31-34.*)

L'annonce du reniement de Pierre (13, 36-38) est racontée par Jean comme conséquence d'une question de l'apôtre qui demande à Jésus : « Seigneur où vas-tu ? » Jésus lui répond : « Où je vais tu ne peux me suivre mais tu me suivras plus tard. » A quoi Pierre réplique : « Seigneur, pourquoi ne pourrais-je te suivre ? Je donnerais ma vie pour toi. » C'est alors que Jésus déclare : « Tu donnerais ta vie pour moi ? En vérité, je te le dis, le coq ne chantera pas que tu ne m'aies renié trois fois. »

Dans les synoptiques, le reniement de Pierre est aussi annoncé à la fin de la soirée. Mathieu et Marc placent l'épisode après que Jésus et ses disciples sont sortis pour se rendre à la montagne des oliviers. Luc le place encore dans la chambre haute, d'accord sur ce point avec Jean. Marc et Mathieu introduisent le récit par une déclaration de Jésus : « Tous, vous vous scandaliserez, car il est écrit : Je frapperai le berger et les brebis seront dispersées. Mais quand je serai ressuscité je vous précéderai en Galilée. » Pierre lui répond : « Même si les autres se scandalisent, moi je ne me scandaliserai pas ; » à quoi Jésus répond : « Je te le dis (aujourd'hui, *Mc.*),

cette nuit même, avant que le coq ait chanté (deux fois *Mc.*), tu me renieras trois fois. » Pierre répond : « Même s'il me fallait mourir avec toi, je ne te renierais pas. »

Dans Luc, le récit est sensiblement différent. Jésus s'adressant à Pierre lui dit que Satan a demandé à le cribler, mais qu'il a prié afin que sa foi ne défaille pas. « Quand tu seras converti, continue-t-il, affermis tes frères. » En réponse à cette parole de Jésus, Pierre se déclare prêt à le suivre en prison et jusqu'à la mort. Jésus lui répond : « Le coq ne chantera pas aujourd'hui que tu n'aies par trois fois nié me connaître. »

La parenté du récit johannique avec les synoptiques résulte de la prédiction d'un triple reniement avant le chant du coq. On peut signaler un point de contact particulier entre le récit de Jean et celui de Marc et de Mathieu. L'avertissement de Jésus y est donné en réponse à une déclaration présomptueuse de Pierre. Dans le récit de Luc, comme dans celui de Jean, Pierre se déclare prêt à donner sa vie pour Jésus. On peut donc présumer que le quatrième évangile a connu les trois récits synoptiques et a suivi tantôt l'un, tantôt l'autre.

Ce qui appartient en propre à l'évangéliste, c'est l'introduction de son récit. Pierre y manifeste l'intention de suivre son maître, et Jésus lui déclare qu'il ne le peut encore, mais qu'il le pourra dans la suite. Comme c'est vers la mort que Jésus marche à ce moment-là, nous avons ici une allusion au martyre de Pierre, analogue à celle qu'il y a dans l'appendice de l'évangile (21, 18-19). Il n'y a donc rien là qui repose sur une tradition ancienne. On peut en conclure que le récit johannique de l'annonce du reniement provient de la combinaison des récits synoptiques avec une tradition sur le martyre de Pierre, qui avait cours dans le milieu où l'évangile a été composé. Le rapprochement ainsi opéré avait pour effet d'atténuer ce qu'il y a d'odieux dans la conduite de Pierre, par une allusion à sa fidélité ultérieure. Une correction analogue avait déjà été faite dans l'évangile de Luc, par l'allusion à la conversion de Pierre et à son rôle pour convertir ses frères (*Luc 22, 32*).

Corssen¹ a montré qu'on ne pouvait voir dans le fragment

1. CORSSSEN, *Die Abschiedsreden Jesu in dem vierten Evangelium*, Z. N. T. W., 1907, p. 142.

13, 36-38 un élément primitif du récit johannique. Dans ce morceau, en effet, les disciples ont compris que Jésus va à la mort, tandis que la suite (14, 5) prouve qu'ils ne le savent pas encore.

Il y a donc une analogie certaine entre le récit johannique et le récit de Luc pour l'annonce de la trahison de Judas et la prédiction du reniement de Pierre. Il nous reste à voir quelle relation il peut y avoir entre les deux récits pour les deux groupes parallèles : lavement des pieds, leçon d'humilité (Jean). Préparation du repas, cène, dispute de préséance (Luc).

Nous pouvons, dès l'abord, écarter le récit synoptique de la Pâque. Il n'est pas nécessaire de s'appuyer sur ce fait qu'il appartient à une couche très secondaire de la tradition, pour supposer que Jean a utilisé une source où il ne se trouvait pas. L'évangéliste avait d'excellentes raisons d'omettre ce récit s'il le connaissait. Il contient en effet, une donnée chronologique qui contredit le système qu'il adopte et auquel il attribue un sens profond.

LE LAVEMENT DES PIEDS

(Jean, 13, 1-11.)

Il faut attribuer à l'épisode du lavement des pieds une autre portée que celle d'un symbole d'amour et d'humilité¹. Le fait a, dans le récit johannique, une importance capitale, comme le prouve la déclaration faite à Pierre. Quant à son sens précis, il échappe à l'intelligence des assistants : ce n'est que plus tard qu'ils comprendront (13, 7). La discussion entre Jésus et Pierre prouve que le geste de Jésus a une valeur intrinsèque comme moyen de purification. Enfin il s'agit d'un acte qui doit être répété (13, 11 s.). Malgré l'ordre précis que contient le récit johannique, il n'y a aucune trace dans l'ancienne église, au moins à l'époque des origines, d'un rite de ce genre². En l'absence de tout sacrement du lavement des

1. LOISY, p. 709. Contre JEAN RÉVILLE, p. 238 et ZAHN, p. 531.

2. Le plus ancien témoignage relatif à l'usage du lavement des pieds des pauvres le Jeudi saint se trouve chez Augustin. Cf. P. TSCHACKERT, art. *Fusswaschung*, dans *R. E.*, VI, p. 324 s.

pieds, l'ordre de répétition donné par Jésus ne peut viser qu'autre chose. Les lecteurs du quatrième évangile, mieux avertis que nous du symbolisme johannique, ne devaient pas se méprendre sur ce point en lisant le récit du lavement des pieds.

Cette interprétation est confirmée par les difficultés auxquelles on se heurte si l'on essaye d'interpréter l'épisode d'une manière littérale. Jésus déclare à Pierre : « Celui qui est lavé n'a plus besoin qu'on lui lave rien sinon les pieds¹ » (10). Il y a là une allusion à un acte accompli antérieurement, on ne voit pas lequel, car il ne peut être question des ablutions juives. La phrase : « Vous êtes purs mais non pas tous, » ne peut se rapporter à la pureté matérielle et rituelle. Si l'on admet au contraire que le texte vise autre chose, tout est clair. Le bain auquel il est fait allusion, c'est le baptême. L'affirmation que l'un des apôtres n'est pas pur vise Judas. La souillure des pieds qu'il est nécessaire d'effacer représente les péchés postérieurs au baptême dont l'homme doit être purifié.

Il faut enfin relever cette phrase : « Tu ne comprends pas encore ce que je fais, mais tu le comprendras par la suite. » (13, 7). Tout, dans l'histoire de la passion, étant dominé par l'idée de la mort imminente du Christ, il n'est pas téméraire de penser que l'épisode du lavement des pieds est une allégorie dont le sens profond ne pourra être reconnu qu'après la mort de Jésus. Quand on se souvient que, pour le quatrième évangéliste, l'eucharistie n'est possible qu'après la mort du Christ, on est amené à conclure que le récit du lavement des pieds est une allégorie de l'eucharistie². L'allégorie a été substituée au récit historique parce que, pour l'évangéliste, tant que le Christ n'était pas mort, l'eucharistie n'était pas possible.

Cette conclusion est confirmée par le fait que le récit johannique ne fait que concrétiser ce qui, dans le récit de Luc, était donné sous forme d'enseignement. « Je suis au milieu de vous comme celui qui sert, » dit Jésus (Lc. 22, 27). Il a suffi au quatrième évangéliste de transposer cette parole en un acte, pour créer un épisode dans lequel Jésus remplit les fonc-

1. Ce texte est le plus probable, bien que certains manuscrits comme N. C. (or. 04) ne donnent pas « sinon les pieds. »

2. MAURICE GOGUEL, *l'Eucharistie*, p. 493 s. BRUNO BAUER, III, p. 497. LOISY, p. 714 s. HOLTZMANN-BACER, p. 237.

tions du plus humble des esclaves. Luc racontait l'institution de la cène et rapportait une leçon d'humilité donnée par Jésus à ses disciples. Jean a réuni les deux choses en une ; de la leçon de Jésus il a fait un acte, et de cet acte une allégorie de l'eucharistie.

Ainsi, le récit johannique de la dernière soirée, si différent qu'il soit au premier abord du récit synoptique, ne suppose pas d'autre source que ce récit dont il n'est en définitive qu'une élaboration théologique.

CHAPITRE IV

Les discours¹.

Entre l'annonce du reniement de Pierre et le récit de l'arrestation de Jésus, le quatrième évangile intercale une série de discours d'adieux adressés par Jésus à ses disciples. Ces discours ne remplissent pas moins de quatre chapitres (14-17). Ils n'ont aucun équivalent dans les synoptiques. Par contre, nous l'avons vu, les premiers évangélistes donnent toute une série de récits sur les journées qui s'écoulent entre l'entrée de Jésus à Jérusalem et le dernier repas. N'y a-t-il pas, au moins, une certaine correspondance entre les discours johanniques des adieux et le récit synoptique de la dernière activité de Jésus à Jérusalem?

Les discours johanniques s'ouvrent par une exhortation à ne pas se troubler, mais à croire au Père et au Fils. Jésus donne pour motif à cette exhortation qu'il va préparer une place pour ses disciples et qu'il viendra ensuite les reprendre. En réponse à une question de Thomas, Jésus déclare qu'il est lui-même le chemin qui conduit au Père et que connaître le Fils, c'est connaître le Père (14, 1-7). Philippe dit : « Montre-nous le Père. » Jésus revient alors sur l'unité qu'il y a entre le Père et lui, c'est le Père qui l'inspire; les œuvres qu'il fait et qui sont celles de Dieu en sont la preuve. Celui qui croit au Christ fera les mêmes œuvres que lui et Jésus accomplira ce qu'il demandera en son nom (14, 8-14). Le troisième développement introduit l'idée du Paraclet (14, 15-21) que le monde ne peut recevoir, mais qui sera donné à ceux qui accompliront les commandements du Christ et qui jouera auprès

1. Ces discours ne font pas, à proprement parler, partie du récit de la passion, aussi nous bornons-nous, en ce qui les concerne, à quelques brèves indications.

d'eux le rôle de son substitut. Le Paraclet fera saisir à ceux qui le recevront l'étroite relation du Père et du Fils et établira entre le Fils et eux une relation du même ordre. Judas, non l'Isarioth, pose alors cette question à Jésus : « Qu'est-il arrivé pour que tu veuilles te révéler à nous et non au monde? » Cette question semble établir que la limitation de la révélation aux disciples apparaît ici comme quelque chose de nouveau dans le développement de la théologie johannique. Jésus répond à cette question en affirmant qu'il est nécessaire de l'aimer pour être en communion avec lui (14, 22-24). Il ajoute que le Paraclet enseignera toutes choses aux disciples (14, 25-26). Le dernier développement du chapitre est une exhortation à ne pas se troubler mais à prendre confiance en pensant que le Christ est retourné vers son Père. « Je ne vous parlerai plus beaucoup, dit-il en terminant, car le prince de ce monde vient ; il n'a rien en moi, mais (il va triompher) pour que le monde connaisse que j'aime le Père et que j'agis comme il m'a commandé. Levez-vous, partons d'ici. » (14, 27-31).

Malgré ces derniers mots qui supposent un changement de scène, Jésus et ses disciples restent au même endroit. Ce n'est que dans le premier verset du *chapitre 18* que leur départ est raconté, et bien que le morceau 14, 27-31, marquât la fin d'un discours¹, Jésus continue à parler. Le *chapitre 15* s'ouvre par l'allégorie de la vigne appliquée aux relations des disciples avec leur maître. (15, 1-10). Le but que poursuit Jésus, c'est que sa joie ($\gamma\alpha\rho\acute{\alpha}$) soit en ses disciples. Le commandement qu'il leur donne, c'est de s'aimer. Lui-même leur a témoigné son amour en faisant d'eux ses amis et non plus ses esclaves, et en les choisissant pour qu'ils portent beaucoup de fruit (15, 11-17). En tant que disciples, ils seront exposés à la même haine que leur maître (15, 18-25), mais ils n'auront pas à se décourager, car le Paraclet qui les assistera, lui rendra témoignage (15, 26-27). Le commencement du *chapitre 16* revient sur l'idée déjà exprimée des persécutions qui attendent les disciples. Jésus en parle à l'avance pour qu'ils ne soient pas surpris de les voir venir (16, 1-4) ; quant à lui, il s'en va. Cette idée afflige les siens, pourtant il leur

1. SCHWARTZ (p. 184) et SPITTA (p. 298) font remarquer qu'il y a dans le verset 27 du ch. 14 : « Je vous laisse ma paix, » un écho de la salutation d'adieu sémitique.

est avantageux qu'il les quitte pour qu'il puisse leur envoyer le Paraclet (16, 5-7) qui achèvera le jugement, c'est-à-dire la condamnation du monde (16, 8-11) et qui, en outre, enseignera aux disciples ce qu'ils ne sont pas encore capables de saisir (16, 12-15). Jésus termine par l'annonce de son départ imminent (16, 16). Les disciples ne comprennent pas ce qu'il veut dire (16, 17-19). Jésus reprend en déclarant aux siens qu'ils pleureront mais que leur douleur sera changée en joie, qu'ils n'auront plus besoin d'interroger leur maître et que tout ce qu'ils demanderont au Père en son nom, ils le recevront (16, 20-24). Les mêmes idées sont reprises sous une forme très voisine (16, 25-28). Les disciples déclarent avoir compris, mais Jésus répond que l'heure est proche où ils se disperseront et le laisseront seul (16, 29-33).

Le *chapitre 17* contient ce qu'on appelle « la prière sacerdotale. » Le Christ demande à son Père de le glorifier, c'est-à-dire, maintenant qu'il a achevé son œuvre, de lui rendre la gloire dont il a joui avant la création du monde (17, 1-5). Il a manifesté le nom divin aux hommes prédestinés et ils ont cru (17, 6-8). Sur le point de les quitter pour retourner au Père, Jésus demande à Dieu de les garder afin de les amener à l'unité parfaite (17, 19-9). En même temps que pour eux, Jésus prie pour tous ceux qui, dans la suite, croiront en lui (17, 20-26).

On ne reconnaît pas dans ce discours un progrès bien sensible de la pensée. Ce sont les mêmes idées qui sont continuellement reprises. L'unité du morceau n'apparaît pas à première vue. On pourrait supprimer de larges fragments sans rendre la pensée moins claire. Le fait cependant ne suffit pas pour qu'on soit en droit de distinguer plusieurs sources, car il peut tenir au procédé d'exposition.

Il faut attacher plus d'importance à une particularité déjà signalée autrefois et sur laquelle Wellhausen s'est appuyé pour soutenir que les *chapitres 15 à 17* sont secondaires par rapport au *chapitre 14*¹. Ce fait, c'est que le *chapitre 14* se termine par ces mots : « Levez-vous, partons d'ici, » et que cependant ce n'est qu'après la fin du *chapitre 17* que Jésus et

1. WELLHAUSEN, p. 63, 79. Le même fait avait déjà attiré l'attention de WELLHAUSEN dans son étude de 1907.

ses disciples quittent la chambre haute¹. Dans le récit primitif 18, 1 devait suivre 14, 31. Les chapitres 15, 16, 17, ont été ajoutés après coup². On peut, en outre, faire remarquer que les dernières paroles prononcées par Jésus au chapitre 14, sont nettement la conclusion d'un discours qui doit être le dernier de Jésus (14, 30-31). « Je ne vous parlerai plus beaucoup³, car voici le prince de ce monde qui vient, en moi il n'a rien, mais (il faut qu'il triomphe) afin que le monde sache que j'aime mon Père et que j'agis conformément à ses ordres. » Chez Marc et Mathieu, la dernière parole que prononce Jésus, au moment où Judas arrive, est celle-ci : « Levez-vous, allons, voici celui qui me trahit s'approche » (Mc. 14, 42). La première partie de cette phrase correspond presque textuellement aux derniers mots de Jean 14 : et, quand on se souvient que, pour Jean, le traître est possédé par Satan, on ne peut manquer de reconnaître qu'il y a directement correspondance entre l'approche du traître et elle du prince de ce monde. La seule différence est que Jean a éprouvé le besoin d'ajouter ici une déclaration qui élève en quelque sorte Jésus au-dessus du sort qui l'attend.

L'équivalent synoptique de Jean 14, 30-31, se place immédiatement avant l'arrestation de Jésus. Cela confirme la conclusion à laquelle nous sommes déjà arrivé sur le caractère secondaire des chapitres 15 à 17.

Wellhausen a voulu aller plus loin encore et distinguer dans le chapitre 14 lui-même, deux couches différentes. Il s'appuie pour cela sur ce fait que dans certaines parties de ce chapitre (A) (1-4^a. 16. 26 s.), Jésus ne revient pas après être monté au ciel et qu'il est remplacé par le Paraclet, tandis que dans les autres parties (B) (5-15. 18-24), le Paraclet n'apparaît pas et que Jésus glorifié reste uni directement à la commu-

1. WABNITZ (p. 129) estime le détail si authentique qu'il ne peut pas avoir été inventé. B. WEISS (p. 498) admet que Jésus se lève de table mais, avant de sortir, s'arrête pour parler encore aux disciples.

2. CORSEN (Die Abschiedsreden Jesu in dem vierten Evangelium, Z. N. T. W., 1907, p. 123-142) a essayé de démontrer l'authenticité des ch. 15-17, en s'appuyant sur leur contenu. SPITTA (p. 301) les conserve aussi mais en les plaçant entre 13,31^a et 13,31^b.

3. Le mot πολλά a peut-être été ajouté par le rédacteur. Il manque dans Syrsin. BLASS ne le donne pas dans son édition du quatrième évangile.

4. WELLHAUSEN (p. 63) considère le verset 3 comme une glose destinée à combiner la conception johannique et la notion de la parousie.

nauté à laquelle il donne la vie. Les deux points de vue sont combinés aux *versets 16 et 28* où le Paraclet est nettement subordonné à Jésus¹. Wellhausen estime que c'est le morceau A qui représente la couche primitive. En effet, le morceau secondaire (*chap. 15-17*) se place à un point de vue identique à celui de B, c'est-à-dire au point de vue de l'union directe du Christ glorifié à l'église. Ce n'est que dans un passage (*16, 7 s.*) qu'il parle du Paraclet en le subordonnant complètement au Christ².

Les raisons mises en avant par Wellhausen ont un grand poids et il n'y a lieu de considérer comme éléments primitifs du texte du *chapitre 14* que les *versets 1-2, 16* (sauf ἄλλον) *17-26* (sauf ἐν τῷ ὀνόματι μου... καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν).

Si le texte du *chapitre 14* a reçu des additions, Wellhausen a soutenu qu'il a aussi été diminué. Il ne pouvait, pense-t-il, commencer par une exhortation à ne pas se troubler sans que fût mentionné le fait qui devait émouvoir les disciples³. Le morceau devait donc s'ouvrir par une prophétie de la mort de Jésus. Wellhausen pense qu'elle a disparu parce qu'elle aurait fait double emploi avec l'annonce de la trahison de Judas et celle du reniement de Pierre. La *Grundschrift* johannique n'aurait pas connu ces épisodes. Il est bien certain que *14, 1* ne peut avoir été, à l'origine, le début du discours de Jésus, mais au lieu de supposer la disparition d'un fragment, on peut se demander si primitivement les discours du *chapitre 14* ne se rattachaient pas directement à l'annonce de la trahison que nous avons reconnu ne pas provenir du récit des synoptiques.

Nous pouvons donc distinguer deux formes successives des discours des adieux dans le quatrième évangile. La première plus brève commençait par une prédiction, supprimée plus tard, des souffrances et de la mort qui attendaient le Christ. Jésus exhortait ses disciples à ne pas se troubler en leur donnant pour rester calmes la promesse du Paraclet. La deuxième forme, la forme actuelle, s'est constituée par l'introduction dans un récit où Jésus avait déjà nettement annoncé sa mort,

1. WELLHAUSEN, p. 77.

2. WELLHAUSEN, p. 78.

3. WELLHAUSEN, p. 63.

des *chapitres 15-17* et par des corrections de détail au *chapitre 14*. Le discours ainsi obtenu n'est pas dans la même ligne de développement théologique que le discours primitif. Le Paraclet n'y est plus une puissance indépendante, il est subordonné au Christ. L'idée développée comme motif d'espérance et de confiance donné aux disciples est celle de la présence constante du Christ glorifié au milieu des siens et de leur union avec lui.

Entre ce qu'il est possible de retrouver du discours primitif et la tradition synoptique, il n'y a guère de point de contact¹. Les idées développées sont très différentes. D'un côté, c'est l'idée du Paraclet, c'est-à-dire d'une assistance et d'une inspiration divines que reçoivent les fidèles vivant dans un monde hostile. De l'autre côté, c'est celle du Messie glorieux qui vient délivrer les siens et triompher du monde. D'après la tradition synoptique, les fidèles doivent être soutenus par l'attente de la parousie; d'après le discours johannique, leur force, c'est la présence actuelle du Paraclet.

L'indépendance des deux traditions étant reconnue, nous avons à nous demander si elles peuvent se concilier entre elles ou si le caractère historique de l'une ne doit pas être absolument contesté.

Les deux conceptions en présence appartiennent à des époques différentes. Entre elles il faut choisir. Nous avons essayé autrefois² de montrer que la notion johannique de l'esprit, prise dans son ensemble, présupposait la conception paulinienne du Christ-Esprit. La même conclusion reste vraie si l'on envisage seulement la notion de l'esprit telle qu'elle apparaît dans les parties primitives du *chapitre 14*. Nous sommes donc obligé d'attribuer à cette tradition un caractère théologique et non pas historique.

Envisageons maintenant la forme actuelle des discours. On y constate plus de points de contact avec les synoptiques que dans la forme première.

1. Il n'y a pas autre chose qu'une rencontre toute fortuite dans le rapprochement suivant : *Jean 14,1* : πιστεύετε εἰς τὸν θεόν. — *Mc. 11, 22* : ἔχετε πίστιν θεοῦ, le contexte ne présente en effet aucune analogie.

2. MAURICE GOGUEL. *La notion johannique de l'esprit et ses antécédents historiques*, Paris, 1902.

La parole *Jean 16, 32* : ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα καὶ ἐκλήλυθεν ἵνα σκορπισθῇτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια καὶ μόνον ἀφῆτε s'inspire directement de la parole *Marc 14, 27* : πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται.

L'allégorie de la vigne (*Jean 15, 1 s.*) est, dans une certaine mesure, un équivalent de l'épisode du figuier séché (*Mc. 11, 12-14. 20-25*). L'analogie avec la parabole du figuier que donne Luc (*13, 6-9*) est aussi frappante. Enfin, on ne peut manquer de constater que l'idée centrale du fruit à rendre est commune à cette allégorie et à la parabole des vigneronns (*Mc. 12, 1-12*).

Dans l'entretien sur le figuier maudit, la parole de Jésus sur l'exaucement de la prière (*Mc. 11, 24*) doit être rapprochée de la promesse de l'exaucement des prières, qui est donnée deux fois dans le discours johannique des adieux (*14, 13 et 16, 23*).

Le Sommaire de la Loi (*Mc. 12, 30*) peut avoir inspiré la parole johannique sur le commandement d'amour : « Mon commandement c'est que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés » (*Jean 15, 12*).

Une relation particulièrement étroite paraît exister entre le discours johannique et l'apocalypse synoptique. Le développement *Mc. 13, 9b-13* contient l'annonce des souffrances et des persécutions qui attendent les disciples, et la promesse de l'assistance de l'esprit quand ils comparaitront devant les tribunaux. *Jean 15, 19-20. 26. 16, 1-3* contient exactement les mêmes idées¹.

Ces analogies suffisent pour qu'on soit en droit de conclure que le rédacteur johannique a utilisé la tradition synoptique sur l'activité de Jésus à Jérusalem pour développer le discours d'adieux primitif de manière à lui donner sa forme actuelle.

1. Signalons ici les points où les discours johanniques paraissent viser d'autres parties de la tradition synoptique que l'histoire de la passion.

Jean 12, 21 : θέλομεν τὸν Ἰησοῦν ἰδεῖν.

Cf. *Luc 19, 3* : ἐξήτει ἰδεῖν τὸν Ἰησοῦν τίς ἐστιν.

Jean 13, 16 : ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ, οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν.

Cf. *Luc 6, 40* : οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τοῦ διδάσκαλου.

Jean 13, 20 : ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν· ὁ λαμβάνων ἂν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων, λαμβάνει τὸν πέμψαντά με.

Cf. *Mt. 10, 40* : ὁ δεγόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται· καὶ ὁ ἐμὲ δεγόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με.

Jean 14, 6^b : οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ.

Cela explique peut-être aussi pourquoi le rédacteur n'a pas cru devoir faire place dans son récit aux événements qui se déroulent entre l'entrée à Jérusalem et la dernière soirée. D'une part, sa manière de concevoir la mort du Christ lui interdisait de rapporter à ce moment-là une activité publique de Jésus, de l'autre il donnait dans les discours des adieux un certain équivalent des derniers enseignements de Jésus à ses disciples.

Ces discours sont, en un certain sens, une apocalypse, c'est-à-dire une révélation des choses futures, mais une apocalypse spirituelle, c'est-à-dire dans laquelle les événements extérieurs et matériels sont remplacés par des phénomènes intérieurs et des faits de l'ordre moral. L'annonce du retour glorieux du Christ est remplacée par l'idée de l'assistance donnée aux fidèles par le Christ glorifié. Le cataclysme final cède la place à la lutte toute morale entre les ténèbres et la lumière. Cette transformation s'explique de la manière la plus simple par ce qu'on peut appeler la crise de l'eschatologie c'est-à-dire par la transformation qui s'imposa à la pensée chrétienne au moment où l'on commença à s'apercevoir que le retour du Christ ne se réaliserait pas dans les conditions où on l'attendait.

Mais les discours johanniques des adieux, sous leur forme actuelle, ne sont pas seulement une spiritualisation de l'apocalyptique des synoptiques; ils sont en même temps une correction de la théorie primitive du Paraclet. Il n'est pas possible de décider si cette correction a été entreprise sous l'influence de la tradition synoptique ou simplement parce que la première théorie du Paraclet ne s'accordait pas avec les idées qui avaient cours dans le milieu où travaillait le rédacteur définitif de l'évangile.

Cf. Mt. 11,27: οὐδείς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃς ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

Jean 15,8: ἐν τοῦτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολλὸν φέρητε καὶ γενήσεθε ἐμοὶ μαθηταί.

Cf. Mt. 5,16: λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν... ὥπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα, καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς,

Jean 15,20: Μνημονεύετε τοῦ λόγου οὗ ἐγὼ εἶπον ὑμῖν· οὐκ ἔστιν δοῦλος μεῖζων τοῦ κυρίου οὗτου· εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν καὶ ὑμᾶς διώξουσιν.

Cf. Mt. 10,24: οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον, οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ.

Jean 16,24: αἰτεῖτε καὶ λήψετε.

Cf. Mt. 7,7: αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν.

CHAPITRE VI

Arrestation et procès.

Le commencement du *chapitre 18* de Jean nous place exactement dans la même situation que *Marc 14, 31*. Le parallélisme reprend très direct entre les deux récits, au moment où Jésus et ses disciples quittent la chambre haute pour se rendre au jardin des oliviers.

ARRIVÉE A GETHSÉMANÉ

(*Jean 18, 1. 2. Cf. Mc. 14, 32 a. = Mt. 26, 36 a. = Lc. 22, 39.*)

Jean raconte que ce jardin était situé de l'autre côté du Cédron et que Judas le connaissait parce que Jésus avait coutume d'y venir avec ses disciples (*18, 1-2*). Il ne donne pas le nom de Gethsémané, ce qui fait penser que son récit est autre chose qu'une reproduction mécanique de celui de Marc. L'indication topographique vient sans doute de la source. Luc (*22, 39*) dit aussi que Jésus avait coutume de venir dans ce jardin. Jean suit la même tradition mais en la précisant de manière à expliquer en quoi a consisté la trahison de Judas.

La prière de Jésus en Gethsémané manque chez Jean; l'équivalent en avait été donné plus haut¹.

1. Le terme de *ποτήριον* dans *Jean 18, 11* est une réminiscence de l'épisode de Gethsémané. ZAHN (p. 612) y voit une allusion à l'épisode connu des lecteurs. WABNITZ (p. 140) pense que Jean ne raconte pas la scène de Gethsémané parce que les trois premiers évangiles qu'il connaissait l'avaient assez bien racontée. Ces exégètes ne s'aperçoivent pas que si une scène comme celle-là se répète, elle n'a plus la même signification.

ARRESTATION

(Jean 18, 3-11. Cf. Mc. 14, 43-52. = Mt. 26, 47-56. = Lc. 22, 47-53.)

On reconnaît au premier coup d'œil que le récit johannique de l'arrestation de Jésus n'est pas homogène. La collaboration des serviteurs du sanhédrin et des troupes régulières romaines est peu vraisemblable. La mention de Judas, au *verset* 3 puis au *verset* 5, comme s'il n'avait pas encore été question de lui, est bizarre¹.

Les particularités du récit de Jean nous paraissent s'expliquer par l'effort d'un rédacteur qui s'est attaché à combiner un récit johannique primitif qu'il n'est plus possible de reconstituer exactement, avec les récits synoptiques. Les différences principales qu'il y a entre le récit johannique et les récits synoptiques sont les suivantes :

1° Ce ne sont pas les mêmes personnages qui accompagnent Judas et procèdent à l'arrestation de Jésus. D'après Marc et Mathieu, c'est « une foule armée de bâtons et d'épées qui vient de la part des grands-prêtres, des scribes (ce mot manque chez Mathieu) et des anciens. » Marc (14, 53. et 15, 1), parlant du sanhédrin, énumère comme en faisant partie, les grands-prêtres, les scribes et les anciens. Il en résulte que ceux qui procèdent à l'arrestation de Jésus sont les agents du sanhédrin. Luc parle simplement d'une foule. Jean dit que Judas prenant avec lui τὴν σπειραν καὶ ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἐκ τῶν Φαρισαίων ὑπηρέτας ἔρχεται ἐκεῖ μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων καὶ ὀπλῶν

Le terme de σπειρα ne peut se rapporter qu'à une troupe romaine, ce qui est confirmé par le fait que des agents (ὑπηρέται) juifs sont mentionnés à côté. Le *verset* 12 suppose la présence d'un centenier (ὁ χίλιαρχος) qui devait commander l'expédient.

La différence qui existe sur ce point entre les deux récits,

1. SCHWARTZ (p. 352) et SPITTA (p. 359) pensent que la mention du *verset* 3 est secondaire. Elle paraît en effet avoir été ajoutée pour faire jouer à Judas un rôle actif tandis que dans le récit johannique primitif sa présence était simplement mentionnée.

est donc considérable. D'après Marc et Mathieu, Jésus est arrêté par des Juifs. D'après Jean, il l'est par des Romains et des Juifs. Quand on pense à l'hostilité du quatrième évangéliste contre les Juifs, on est obligé d'admettre que, s'il atténue le rôle joué par eux dans la passion, en ne faisant pas d'eux les seuls auteurs de l'arrestation de Jésus, c'est qu'une source particulière l'amenait à présenter les choses comme il l'a fait¹.

Il faut peut-être aller plus loin et se demander si, comme le pense Schwartz², la source de Jean ne faisait pas des Romains les seuls auteurs de l'arrestation de Jésus, et si Jean n'a pas introduit les Juifs sous l'influence du récit de Marc³. On pourrait aussi se demander si Luc n'a pas déjà connu la tradition johannique, et si le terme vague qu'il emploie (ὄχλος) ne trahit pas l'embarras où il était de se prononcer entre la tradition qui faisait arrêter Jésus par des Romains, et celle qui le faisait arrêter par des Juifs.

Spitta⁴ reconnaît, lui aussi, qu'on ne peut concevoir une collaboration de la cohorte romaine et des agents juifs, mais il pense que c'est la cohorte qui représente ici l'élément secondaire⁵. Il remarque qu'au *verset* 3, la mention des armes convient bien pour la foule des serviteurs du sanhédrin qui n'étaient pas armés d'ordinaire, mais qu'elle est un détail inutile pour une troupe régulière. Il ajoute que si Jésus avait été arrêté par des Romains ce serait un soldat et non un serviteur du grand-prêtre qui aurait été atteint par l'épée de Pierre⁶. Ces arguments ne sont pas décisifs à nos yeux, car les deux détails sur lesquels ils s'appuient viennent du récit

1. Nous ne pouvons admettre avec ZAHN (p. 609) que des soldats romains aient été envoyés par Pilate à la demande des Juifs pour réprimer un mouvement possible du peuple. Nous ne pouvons pas non plus souscrire à l'opinion de LOISY (p. 821 s.) qui pense que les soldats romains ne sont pas tirés d'une tradition, mais ajoutés par l'évangéliste pour que Judas-Satan mène contre le Christ le judaïsme et la puissance romaine.

2. SCHWARTZ, p. 332.

3. On peut citer à l'appui de cette hypothèse la mention des « agents des Pharisiens. » Les Pharisiens ne formant pas un groupe de fonctionnaires comme les prêtres, on ne voit pas ce que peuvent être leurs agents.

4. SPITTA, p. 359.

5. SPITTA (p. 361) trouve une tradition analogue à celle qu'il croit ainsi introduite dans le quatrième évangile dans le passage *Mathieu 26, 53*. La parole sur les douze légions d'anges lui paraît supposer que Jésus est arrêté par une troupe régulière; ceci ne nous paraît pas évident.

6. SPITTA, p. 360.

synoptique. Il est peu probable qu'ils aient fait partie de la tradition johannique primitive. Il faut ajouter à cela que rien ne justifierait l'introduction des Romains au moment de l'arrestation de Jésus dans un récit qui, comme celui du quatrième évangile, tend nettement à atténuer les responsabilités des autorités romaines dans l'histoire de la passion.

2° La scène du baiser de Judas racontée par les trois synoptiques ne se trouve pas dans le récit de Jean¹. Le quatrième évangéliste raconte que Jésus s'avance à la rencontre de la troupe et demande : « Qui cherchez-vous ? » On répond : « Jésus de Nazareth. » Il déclare : « Je le suis. » A ces mots, la troupe recule épouvantée et tombe à terre. Le même dialogue se répète une seconde fois. Jésus déclare : « Si vous me cherchez, laissez aller ceux-ci. » L'évangéliste a soin de noter que cette parole a pour but d'assurer la réalisation de ce que Jésus avait dit : « Je n'ai perdu aucun de ceux que tu m'avais donnés. »

Il est absolument inutile, pour rendre compte du récit de Jean, de statuer une tradition historique particulière. Des raisons théologiques l'expliquent complètement. La substitution du dialogue à la scène du baiser a pour but d'effacer l'impression que pourrait avoir le lecteur, que par leurs propres forces des hommes auraient pu s'emparer de Jésus. Il sait parfaitement ce qui l'attend, il pourrait se dérober mais, librement, il accepte le sort que Dieu lui destine. Il n'est pas arrêté par ses ennemis, lui-même se livre à eux².

La parole que Jésus prononce en faveur de ses disciples est destinée à couvrir la fuite que racontent les synoptiques. Ici encore, nous avons la trace d'une époque postérieure où l'on avait quelque peine à se représenter que les apôtres aient fui lâchement au moment où l'on arrêta leur maître. Le fait que cette parole de Jésus reproduit, en la détournant de son sens véritable, celle que l'évangéliste avait prêtée à Jésus au

1. BRUNO BAUER (III, p. 221.) pense que Jean supprime l'épisode du baiser pour préparer le miracle qui se produit quand, en présence de Jésus, la foule tombe à terre. ZAHN (p. 610) admet qu'au *verset* 5 la présence de Judas est mentionnée pour évoquer dans la pensée des lecteurs le souvenir de la scène du baiser. S'il en était ainsi, on ne comprendrait pas pourquoi Jean n'aurait pas raconté cette scène.

2. LOISY, p. 823. La parole sur les douze légions d'anges (*Mt.* 26, 53) joue le même rôle dans le récit de Mathieu.

chapitre 17, verset 12, est une preuve de plus du caractère secondaire de l'épisode¹.

3^o La dernière différence est de moindre portée; elle se rapporte à l'épisode de l'épée. Dans Marc, un disciple prenant son épée, coupe l'oreille d'un serviteur du grand-prêtre. Dans Mathieu, Jésus blâme le disciple et déclare accepter la volonté de Dieu disant que, s'il le voulait, il pourrait appeler des légions d'anges à son secours. Dans Luc, l'oreille coupée est la droite. Jésus arrête le disciple et guérit le blessé. Dans le récit de Jean, c'est Pierre qui tire l'épée, le blessé s'appelle Malchus. C'est l'oreille droite qui est coupée. Jésus reprend Pierre en déclarant qu'il doit accepter la coupe que Dieu lui donne à boire. Les différences qu'il y a ici entre le récit johannique et le récit synoptique n'ont pas plus d'importance que celles qu'il y a entre les divers récits synoptiques. Il faut même remarquer que le récit de Luc appartient, sur un point au moins (guérison du blessé), à un stade plus avancé du développement de la tradition que le récit de Jean.

Le nom de Malchus peut avoir été ajouté par le rédacteur désireux d'ajouter un détail concret à son récit². L'intervention violente peut avoir été attribuée à Pierre en souvenir de ce que, d'après le récit de Marc, il avait vivement repris Jésus la première fois que celui-ci avait parlé de sa mort (*Mc. 8, 32-33*)³.

LE PROCÈS JUIF

(*Jean 18, 12-27. Cf. Mc. 14, 53-72. = Mt. 26, 57-75. = Lc. 22, 54-71.*)

Le récit de la comparution de Jésus devant les autorités juives se présente chez Jean de la manière suivante :

18, 12-14. Jésus est conduit d'abord devant Hanne qui était

1. SCHWARTZ, p. 354. SPITTA, p. 362.

2. ZAHN (p. 614) estime le détail si insignifiant qu'il faut y voir *ein harmloser Ausdruck genauer Kenntniss*. En raisonnant ainsi il faudrait conclure que le *cod. Colbertinus*, cité par NESTLE (*N. T. G. sup.*, p. 83), a conservé une bonne tradition en appelant Zoathan et Chammatha les deux brigands crucifiés avec Jésus, et de même que la version sahidique a eu raison d'appeler Nineve l'homme riche de *Lc. 16, 19* (Cf. NESTLE *N. T. G. sup.*, p. 84).

3. LOISY, p. 823.

le beau-père de Caïphe, grand-prêtre de cette année-là; Caïphe avait émis l'avis qu'il fallait qu'un seul mourût pour tout le peuple.

18, 15-18. Pierre et un autre disciple suivent. L'autre disciple connaissait le grand-prêtre, il entre dans la cour et fait entrer Pierre qui, à une question de la portière, répond qu'il n'est pas un disciple de Jésus. Il y a là du feu où les serviteurs se chauffent. Pierre est avec eux et se chauffe.

18, 19-23. Jésus interrogé par le grand-prêtre sur sa doctrine déclare qu'il a parlé en public. Il reçoit un soufflet d'un agent, sous prétexte qu'il a mal parlé au grand-prêtre.

18, 24. Hanne envoie Jésus chez Caïphe.

18, 25-27. Pierre se chauffe. Par deux fois il nie être le disciple de Jésus. Le coq chante.

Il y a plusieurs incohérences dans ce récit. La décomposition de l'épisode du reniement de Pierre en deux fragments, déjà étrange par elle-même, l'est rendue bien plus encore par le fait que les premiers mots du second fragment reproduisent textuellement les derniers du premier. On est, par là, autorisé à supposer que les morceaux 15-18 et 25-27 se suivaient à l'origine et que les *versets* 19-24 ont été ajoutés après coup.

La localisation des différentes scènes rapportées dans notre épisode présente de sérieuses difficultés. Aux *versets* 13-14 on se trouve dans la maison d'Hanne, différente d'après le *verset* 24 de celle de Caïphe, le grand-prêtre. Aux *versets* 15-18, on se trouve chez le grand-prêtre sans que soit expliqué comment Pierre qui suivait Jésus est arrivé chez Hanne. Dans les *versets* 19-23 Jésus est interrogé par le grand-prêtre, mais chez Hanne puisqu'au *verset* 24 il est conduit chez Caïphe. Enfin aux *versets* 25-27 on se trouve de nouveau dans la cour du grand-prêtre. On pourrait essayer d'introduire un peu d'ordre dans ce désordre en déplaçant le *verset* 24 et en l'intercalant entre les *versets* 13 et 14. La suite des faits s'enchaînerait beaucoup mieux ainsi. De chez Hanne, Jésus serait tout de suite conduit chez Caïphe et c'est là que se déroulerait le reste de l'épisode. Le témoignage de la Syriacque du Sinaï¹ et celui de Tatien autorisent à proposer cet ordre² mais, comme

1. En outre, *Syrsin.* transpose les *versets* 16-18 entre les *versets* 23 et 25.

2. Adopté par LOISY (p. 828). WELLHAUSEN, 84 s. et BLASS (*Ev. sec. Johannem*, p. 90).

le remarquent Holtzmann-Bauer, Heitmüller et Schwartz, il a certainement été dicté aux reviseurs syriaques par un souci de rendre le texte clair¹.

Il faut d'ailleurs observer que le déplacement du verset 24 ne corrige pas suffisamment le texte pour lui donner un sens cohérent. On ne s'explique pas pourquoi Jésus est d'abord conduit chez Hanne². D'autre part, on ne voit pas pourquoi le narrateur raconterait que Pierre suit Jésus depuis la maison d'Hanne jusque chez Caïphe, alors qu'il n'a pas dit qu'il l'a suivi depuis Gethsémané. Enfin la décomposition de l'épisode du reniement de Pierre conserverait toute son étrangeté.

On ne peut se rendre compte du texte actuel de Jean qu'en admettant que ce texte a été remanié et altéré. En prenant pour point de départ la disposition de l'épisode du reniement, on est amené à attribuer un caractère secondaire à l'interrogatoire de Jésus par le grand-prêtre et au transfert de Jésus de chez Hanne chez Caïphe (19-24).

L'introduction du morceau 19-24 n'a pas été, sans doute, la seule modification que l'évangéliste ait fait subir à sa source. Wellhausen a émis l'hypothèse, adoptée ensuite par Schwartz³ et par Spitta⁴, que la source primitive connaissait Hanne comme grand-prêtre et que le rédacteur avait introduit Caïphe en s'appuyant sur l'indication donnée par Mathieu (26, 3. 57)⁵ et fait d'Hanne son beau-père. A l'appui de cette hypothèse, on peut faire remarquer que la tradition la plus ancienne ne connaissait pas le nom du grand-prêtre et que le livre des Actes, si l'on admet une correction très séduisante de Blass⁶, donne par deux fois Hanne comme le nom du

1. HEITMÜLLER, p. 300. HOLTZMANN-BAUER, p. 282. SCHWARTZ, p. 350.

2. L'explication que donne ZAHN (p. 613) est si originale qu'il faut la citer : Hanne était âgé et comme c'était un personnage influent, on conduisit Jésus chez lui et on l'interrogea là pour éviter au vieillard d'avoir à sortir de nuit. ZAHN (p. 616) trouve naturel qu'Hanne envoie Jésus à Caïphe, quoique Caïphe l'ait interrogé chez lui. Il néglige d'expliquer comment Jésus étant interrogé chez Hanne, Pierre le renie chez Caïphe.

3. SCHWARTZ, p. 351.

4. SPITTA, p. 367.

5. WELLHAUSEN, p. 81.

6. Dans le passage 5, 17 au lieu de Ἀναστάς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς, BLASS (*Acta apostolorum secundum formam quae videtur romanam*, Lipsiae, MDCCCXCVI, p. 15) propose de lire, d'après un manuscrit de la vulgate, Ἀννας ὁ ἀρχιερεὺς.

grand-prêtre¹. L'hypothèse de Wellhausen a l'avantage de fournir une explication très simple d'un fait qui, sans cela, resterait inintelligible : c'est le rôle tout-à-fait secondaire que le récit johannique fait jouer au grand-prêtre dans le procès de Jésus. Il faut donc considérer que les *versets 13b. 14* ne faisaient pas partie de la source primitive.

Nous avons maintenant à comparer le récit johannique de la comparution de Jésus devant les autorités juives, au récit synoptique. Pour cela, nous prendrons d'abord le fond premier du récit johannique (*18, 12. 13a. 15-18, 25-27*) ; nous rechercherons ensuite ce qui peut avoir déterminé l'addition de *13b. 14. 19-24*, et nous verrons quelle relation il y a entre le récit johannique ainsi constitué et le récit synoptique.

Marc présente l'histoire du procès juif de Jésus de la manière suivante : Jésus arrêté est conduit chez le grand-prêtre (*14, 53a*) chez lequel le sanhédrin s'assemble (*14, 53b.*). Pierre suit de loin et entre dans la cour où il se chauffe (*14, 54*). Jésus est interrogé par le grand-prêtre, de faux témoins rapportent une parole prononcée par lui sur le temple détruit en trois jours, mais ne parviennent pas à se mettre d'accord. Le grand-prêtre demande à Jésus s'il est le Christ, le Fils de Dieu. Jésus répond par une déclaration messianique. Les membres du sanhédrin déchirent alors leurs vêtements en s'écriant qu'il a blasphémé et qu'il mérite la mort (*14, 55-64*). On se met à cracher au visage de Jésus et à le frapper (*14, 65*) ; le narrateur rapporte ensuite le triple reniement de Pierre (*14, 66-72*). Au matin le sanhédrin s'assemble et après avoir tenu conseil (*15, 1a*) remet Jésus à Pilate (*15, 1b.*).

Le récit de Mathieu ne diffère de celui de Marc que par quelques variantes secondaires. Il donne Caïphe comme nom du grand-prêtre. Le récit de Luc présente quelques particularités importantes. Le reniement de Pierre est raconté

1. Hanne est nommé comme grand-prêtre dans *Luc 3, 2. Actes 4, 6; 5, 17* (avec la correction de BLASS). Caïphe n'est nommé en dehors du quatrième évangile que par Mathieu (*26, 3. 57*) ; en outre *Luc 3, 2* parle de Hanne et de Caïphe comme grands-prêtres simultanés ce qui ne peut, en tous cas pas être historique mais provient d'une combinaison maladroite de deux traditions différentes. Ni Marc ni Luc ne donnent le nom du grand-prêtre qui intervient au procès de Jésus.

immédiatement après l'arrivée de Jésus chez le grand-prêtre (22, 55-62). Les mauvais traitements subis par Jésus sont placés au même endroit, c'est-à-dire avant et non après l'interrogatoire (22, 63-65). Il n'y a qu'une seule séance du sanhédrin, elle a lieu le matin. Il n'est pas fait allusion à la parole sur le temple. Il semble bien que c'est par suite d'une simplification du récit, car Luc maintient cette parole du grand-prêtre : « Qu'avons-nous encore besoin de témoignage ? » (22, 71) alors qu'il n'a pas été question de témoins dans son récit. Après la séance du sanhédrin, Jésus est remis à Pilate (23, 1).

Nous avons essayé de montrer ailleurs¹ que, dans le récit de Marc, la séance nocturne du sanhédrin et l'interrogatoire que Jésus y subit (14, 53 b. 55-64) n'appartiennent pas à la tradition primitive. Il y a une analogie frappante entre le noyau du récit de Marc et les éléments reconnus primitifs de celui de Jean. Des deux côtés, Jésus est conduit chez le grand-prêtre, mais il n'y a aucun renseignement sur la manière dont se déroule le procès. On apprend seulement qu'au matin Jésus est remis à Pilate. Le seul épisode relaté en détail est le reniement de Pierre.

Cette analogie permet de supposer qu'il y a parenté entre les deux récits bien que, pour la forme, ils soient certainement indépendants l'un de l'autre.

En dehors des questions de rédaction, il y a sur plusieurs points de détail des différences importantes à noter :

1° Comme dans le récit de l'arrestation ce sont, chez Jean, des soldats romains qui conduisent Jésus chez le grand-prêtre, tandis que chez Marc ce sont des Juifs. Les raisons qui nous ont fait considérer comme provenant d'une source ancienne, la mention des soldats romains dans le récit johannique de l'arrestation, nous déterminent à considérer ici aussi la tradition johannique comme primitive². Le récit de Marc

1. MAURICE GOGUEL, p. 276, 281 s.

2. SCHWARTZ (p. 350) considère que tout le récit du procès juif est interpolé dans le quatrième évangile parce que Jésus, arrêté par une cohorte et un centenier, a dû être conduit devant Pilate et non devant le grand-prêtre. L'argument ne nous paraît pas décisif. Pilate peut avoir consulté le grand-prêtre sur le cas de Jésus. Il ne semble pas en effet que dans le récit primitif les Juifs n'aient joué aucun rôle.

est une correction qui trahit la tendance apologétique à réduire au minimum le rôle des Romains dans l'arrestation de Jésus.

2° Le récit johannique ne mentionne pas, comme le récit de Marc, la réunion du sanhédrin. Le détail donné par Marc seul pourrait être considéré comme provenant d'un rédacteur au courant des coutumes juives, la différence serait alors d'importance secondaire, mais, en regardant les choses de près, on est amené à se demander si elle n'a pas une portée plus grande qu'il ne le semble au premier abord. Dans le récit johannique, il n'y a pas de jugement formel. Jésus est interrogé par le grand-prêtre et transféré devant Pilate sans qu'aucune condamnation ait été prononcée. Le rôle du grand-prêtre paraît être purement consultatif. Il n'en est pas de même dans le récit de Marc. Il y a comparution devant un tribunal juif régulier. Il se peut que la correction de Marc provienne du désir d'introduire dans le récit un procès juif régulier.

3° La dernière différence à signaler porte sur le reniement de Pierre. Le récit de Marc relate des allées et venues de l'apôtre (14, 68b.), trahissant le souvenir de ce fait que les divers reniements ne s'étaient pas produits tous au même endroit. Mais ces allées et venues ne sont pas motivées. On ne peut se représenter, d'après Marc seul, ce qui motive le déplacement de la scène. Il n'en est pas de même du récit de Jean où le changement de lieu est expliqué par la marche même des choses. Pierre renie Jésus, d'abord en entrant, pour répondre à une question de la portière, puis à l'intérieur de la cour, auprès du feu, pour répondre aux affirmations des serviteurs qui se chauffent avec lui¹. Le récit johannique est donc plus près de la source que le récit synoptique².

On pourrait, il est vrai, se demander si des faits constatés il ne faut pas tirer une conclusion toute contraire, et si le texte de Jean ne résulte pas d'un effort pour éclaircir un récit déjà obscur chez Marc. On ne peut exclure cette explica-

1. JOHANNES WEISS, *Das älteste Evangelium*, Göttingen, 1903, p. 306 s.

2. SCHWARTZ (p. 349 s.) croit que le récit du reniement est formé d'un récit johannique primitif (*versets 15-17*) et d'une interpolation faite d'après le récit synoptique (*versets 18, 25-27*). Il ne nous semble pas qu'il soit nécessaire de contester ici l'unité du récit johannique.

tion *a priori*, mais il faut remarquer d'abord que Jean a peu de souci de la clarté de son récit, et ensuite que ce qui devait venir à l'esprit d'un rédacteur, jugeant insuffisamment motivés les changements de lieu supposés par Marc, devait être de les supprimer.

Une autre raison de considérer le récit de Jean comme primitif, par rapport à celui de Marc, est la mention, dans ce récit, de l'autre disciple. Le détail est sans portée dogmatique ou apologétique. La présence du disciple est supposée, son témoignage n'est pas invoqué. Il n'y a aucune raison de suspecter ce détail qui doit donc être attribué à une bonne tradition.

La conclusion à laquelle nous aboutissons est donc que le quatrième évangile a raconté la comparution de Jésus devant le grand-prêtre et le reniement de Pierre, d'après la même source que Marc, mais en la reproduisant plus fidèlement et peut-être aussi en utilisant un récit plus ancien que celui qui a servi à Marc.

Les additions faites au récit johannique primitif ont eu pour effet :

1^o D'introduire Caïphe et d'expliquer, en faisant de lui le gendre d'Hanne, la mention de deux personnages jouant l'un et l'autre le rôle de grand-prêtre.

2^o De mentionner deux comparutions de Jésus devant les autorités juives (19, 23-24) et d'en raconter une (19, 23).

Les choses sont d'ailleurs disposées d'une manière assez maladroite, puisque l'interrogatoire que Jésus subit chez Hanne est attribué au grand-prêtre.

L'introduction des additions dans le récit johannique a eu pour effet de le mettre d'accord avec le récit de Marc, sous sa forme actuelle et avec celui de Mathieu. Il n'est pas douteux qu'il faille chercher l'origine des additions dans le désir d'harmoniser le récit johannique avec la tradition synoptique.

L'interrogatoire que Jésus introduit dans le quatrième évangile correspond à celui que relatent les synoptiques, mais le récit de Jean se sépare sur plusieurs points importants du récit parallèle des premiers évangélistes.

La parole sur le temple, mentionnée par Marc et Mathieu

et certainement connue par Luc, a disparu. Il n'est pas question de témoins et au lieu d'une déclaration messianique, Jésus n'oppose au grand prêtre qu'une invitation dédaigneuse à s'adresser à ceux qui ont entendu son enseignement. Les mauvais traitements que Jésus subit de la part des Juifs après sa condamnation ont été remplacés par un soufflet qu'il reçoit au cours de l'interrogatoire pour avoir mal répondu au grand-prêtre¹.

Le silence que garde Jésus en face du grand-prêtre dans le récit johannique a été substitué avec intention aux déclarations du Christ synoptique. Ce qui paraît avoir déterminé le quatrième évangéliste, c'est cette idée que la haine des Juifs contre Jésus suffit pour expliquer le drame de la passion, sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir même l'apparence d'un prétexte. En face des Juifs, Jésus ne se défend pas. Il a l'attitude d'une victime qui, librement, accepte le sacrifice que Dieu attend d'elle.

Des trois premiers évangiles au quatrième, le récit a subi une intéressante transposition. Chez les synoptiques, Jésus répond au grand-prêtre, il est condamné par le sanhédrin. Quand il comparait devant Pilate pour que la sentence juive soit confirmée, il garde le silence, son sort est déjà réglé. Dans le récit johannique, devant les Juifs dont la haine aveugle l'a en quelque sorte condamné à l'avance, Jésus se tait. Devant Pilate qui peut être éclairé, Jésus parle, et Pilate est conquis, mais il ne peut pas résister à la pression qu'exerce sur lui la haine des Juifs.

La raison qui a fait substituer un simple soufflet aux outrages subis par Jésus doit être recherchée dans la déclaration par laquelle Jésus y répond : « Si j'ai mal parlé, prouve-le, si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ? » Cette parole qui doit mettre en lumière la haine aveugle des Juifs était à sa place après un coup que Jésus recevait au cours d'un interrogatoire, elle n'aurait pas eu la même portée si elle avait été prononcée après des mauvais traitements infligés à Jésus par des subordonnés.

1. Il est probable, comme l'a pensé SCHWARTZ (p. 331) que l'épisode du soufflet provient de *Marc 14, 65*.

JÉSUS DEVANT PILATE

(*Jean 18, 28-19, 16. Cf. Mc. 15, 1-20. = Mt. 27, 1. 2. 1-31. = Lc. 23, 1-25.*)

Le récit de la comparution de Jésus devant Pilate est beaucoup plus développé chez Jean que chez les premiers évangélistes.

Marc raconte seulement que Jésus interrogé par Pilate lui oppose un silence absolu (15, 2-5). Le gouverneur ayant coutume de relâcher un prisonnier à chaque fête, propose aux Juifs de mettre Jésus en liberté. Ils refusent et réclament la liberté de Barrabbas. Pilate demande ce qu'il faut faire de Jésus; on répond : « Crucifie-le. » Il demande ce que Jésus a fait de mal. Devant l'insistance des Juifs, il cède. Jésus est livré aux soldats pour être battu de verges et crucifié (15, 6-15).

Mathieu donne le même récit, mais en ajoutant que Pilate reçoit un avertissement de sa femme qui a eu un songe et qu'il se lave les mains avant de prononcer la condamnation.

Le récit de Luc est un peu différent. Après la comparution de Jésus, Pilate déclare qu'il ne trouve rien de coupable en lui (23, 2-5). Comme le peuple insiste, il envoie Jésus à Hérode (23, 4-5), celui-ci n'obtient aucune réponse aux questions qu'il pose (23, 6-10). Il renvoie alors Jésus à Pilate après l'avoir par dérision revêtu d'un manteau de pourpre (23, 11-12). Jésus comparait alors une seconde fois devant Pilate qui proclame à nouveau son innocence et propose au peuple de le remettre en liberté après l'avoir fait flageller (23, 13-17), mais le peuple demande la liberté de Barrabbas et la mort de Jésus. Pilate cède (23, 18-25).

Le récit johannique de la comparution de Jésus devant Pilate apparaît comme un roman historique à tendance apologetique¹ qui, sur plusieurs points, utilise les épisodes racontés par les synoptiques. Des trois premiers évangélistes, c'est Luc qui se rapproche le plus du récit johannique. Il pa-

1. Sur ce point voir mon étude sur *Les Chrétiens et l'Empire romain à l'époque du Nouveau Testament*, p. 24 s. HEITMÜLLER, p. 304.

rait représenter un stade intermédiaire entre Marc et Jean.

Il faut d'abord noter quelques observations qui obligent à contester *a priori* le caractère homogène du récit du procès. Spitta a noté que la question de Pilate : « Quelle accusation portez-vous contre cet homme? » (18, 29), suppose la présence de Jésus alors qu'il semble que Jésus ait déjà été conduit à l'intérieur du prétoire¹. Au chapitre 19, verset 13, Pilate s'assied sur son tribunal. L'auteur de cette notice a évidemment cru raconter le début du procès et cependant, de 18, 28 à 19, 12, s'est déroulée toute une série d'épisodes qui sont présentés comme les différentes péripéties du procès². La date est donnée par deux fois (18, 28. 19, 14), ce qui est peu naturel³.

Dans Marc le récit du procès devant Pilate n'est pas introduit. Pilate interroge Jésus sans que des accusations aient été portées contre lui⁴. Chez Luc, il y a des accusations formelles portées par les Juifs (23, 2). Ceci est encore développé chez Jean. Le moment et le lieu sont marqués⁵. Le procès s'engage par une question posée par Pilate sur l'accusation⁶ (18, 28-30). A la question de Pilate les Juifs font une réponse évasive : « Ils n'auraient pas livré un innocent. » Aucune autre réponse ne pouvait être donnée, puisque, dans le récit de Jean, le procès n'est pas motivé comme dans les synoptiques par les prétentions messianiques de Jésus, mais qu'il n'a pas d'autre cause que la haine des Juifs. Pilate propose aux Juifs de juger eux-mêmes Jésus. Ils répondent en faisant remarquer qu'ils n'ont pas le droit de faire périr quelqu'un (18, (30-32).

Ces détails paraissent suggérés, d'une part par la narration synoptique, de l'autre par le souci du rédacteur de mettre, dans la mesure du possible, Pilate hors de cause. Le début

1. SPITTA, p. 371.

2. SPITTA, p. 357.

3. SCHWARTZ, p. 357.

4. Ceci suppose une tradition d'après laquelle Pilate aurait déjà été au courant de l'affaire de Jésus. Cette tradition s'accorde avec celle que nous avons trouvée chez Jean et d'après laquelle les soldats romains ont procédé ou coopéré à l'arrestation de Jésus.

5. L'indication chronologique précise est destinée à corriger, d'après la source, l'indication chronologique synoptique.

6. LOISY (p. 843) remarque qu'en présentant Pilate ignorant tout du procès, le narrateur oublie qu'il a fait intervenir des soldats romains au moment de l'arrestation.

du récit du procès ne peut pas provenir de la tradition johannique primitive dans laquelle Pilate, qui avait fait arrêter Jésus, ne devait pas avoir besoin de s'informer des raisons qui le font amener devant son tribunal. Comment, d'autre part, se représenter les Juifs rappelant à Pilate les prérogatives du gouverneur romain? L'épisode a pour but d'expliquer l'intervention de Pilate et en même temps de réduire le rôle joué par lui à une ratification de pure forme de la condamnation portée par les Juifs.

Pilate pose à Jésus la même question que dans les synoptiques et dans les mêmes termes : « Es-tu le roi des Juifs ? » Jésus ne se borne pas à une réponse affirmative formulée exactement avec les mêmes mots que dans les synoptiques, mais il donne une explication sur la nature de son royaume et sur la vérité (18, 33-37). Le fait que Jean juge Pilate digne d'une réponse développée, alors que les synoptiques lui faisaient garder le silence et qu'il n'avait rien répondu au grand-prêtre, témoigne d'une certaine sympathie — ou, au moins, d'une moindre hostilité — pour Pilate. Il témoigne aussi de l'intention apologétique de montrer que l'autorité romaine n'a rien à craindre de la royauté de Jésus¹.

La réponse de Jésus appelle une autre réflexion. La phrase : « Dis-tu cela de toi-même ou d'autres te l'ont-ils dit de moi ? » (18, 34) n'a pas de raison d'être dans le récit actuel où Jésus est livré à Pilate par les Juifs qui ont dû nécessairement, d'une manière ou d'une autre, faire connaître au gouverneur le motif qui les avait déterminés à agir. La phrase semble provenir d'un récit où c'était Pilate lui-même qui faisait procéder à l'arrestation de Jésus et où les Juifs ne jouaient aucun rôle, du moins aucun rôle public².

L'épisode est placé par Jean à l'intérieur du prétoire pour expliquer comment les synoptiques ont pu ignorer les déclarations faites par Jésus à Pilate³. Il est impossible que la disposition imaginée ici par l'évangéliste soit historique, car si Pilate avait voulu tenir compte des scrupules des Juifs, il aurait pu, sans se déranger, juger en plein air⁴. Nous avons

1. HOLTZMANN-BAUER, p. 291.

2. SCHWARTZ, p. 358.

3. HOLTZMANN-BAUER, p. 291. LOISY, p. 846.

4. SCHWARTZ, p. 357. SPITTA, p. 370.

peut-être ici une réminiscence d'un récit dans lequel Jésus comparaissait devant Pilate sans que les Juifs fussent ses accusateurs.

Le récit johannique s'explique parfaitement comme une élaboration du récit synoptique. L'évolution inverse serait incompréhensible. Des explications comme celle que le Christ johannique donne à Pilate ne pouvaient pas être supprimées par un rédacteur ultérieur de l'histoire évangélique.

Comme dans le récit synoptique Pilate proclame l'innocence de Jésus. Les termes employés se rapprochent beaucoup de ceux que Luc met dans la bouche du gouverneur¹.

Jean raconte ensuite que Pilate offre aux Juifs de libérer Jésus pour suivre la coutume qu'il avait de mettre un prisonnier en liberté à chaque fête². Mais le peuple réclame *de nouveau* Barrabbas (8, 39-40). Ce mot « *de nouveau* » alors qu'aucune demande des Juifs n'a encore été rapportée, atteste l'emprunt de l'épisode aux synoptiques³. Le récit est abrégé dans le quatrième évangile et sa conclusion manque complètement. L'auteur ne prend pas la peine de dire que Pilate relâche Barrabbas, il se borne à relater que les Juifs demandent sa liberté.

Il n'est pas malaisé de découvrir ce qui a déterminé le quatrième évangéliste à mutiler ainsi l'épisode de Barrabbas. Cet épisode était, dans les synoptiques, la conclusion du procès romain : en même temps qu'il ordonnait la mise en liberté de Barrabbas, Pilate prononçait la condamnation de Jésus. Or, pour Jean, le procès ne se termine pas à ce moment-là. Pilate tente encore, à plusieurs reprises, d'obtenir que les Juifs renoncent à leur accusation. L'évangéliste ne pouvait donc rapporter déjà la condamnation de Jésus et comme celle-ci était impliquée dans la conclusion de l'épisode de Barrabbas, il devait réserver cette conclusion pour plus tard. Arrivé au point où il aurait dû la placer, il a oublié qu'il n'avait pas terminé le récit de l'épisode de Barrabbas, il s'est borné à parler de la condamnation de Jésus, sans rien dire de la mise en liberté du brigand.

1. Jean 18, 38: ἐγὼ οὐδεμίαν εὐρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν = Luc. 23, 4: οὐδὲν εὐρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ.

2. SCHWARTZ (p. 356) observe qu'il est bien peu vraisemblable que le gouverneur romain ait rappelé lui-même cette coutume.

3. LOISY, p. 854. SCHWARTZ, p. 356. SPITTA, p. 373.

Après que sa tentative de libérer Jésus a échoué, Pilate le fait battre de verges par les soldats, revêtir d'une couronne d'épines et d'un manteau de pourpre, et le présente ainsi comme étant « l'Homme » à quoi les Juifs répondent par le cri de : « Crucifie-le » (19, 1-6 a.). Cet épisode correspond à celui qui est raconté par les synoptiques après la condamnation¹. Des deux côtés, Jésus est battu et outragé et par dérision traité en roi. La relation entre les deux récits explique la place que l'épisode occupe chez Jean. Chez les synoptiques, la flagellation et les outrages viennent après la condamnation, ce sont les premiers actes du supplice. Jean a donné la même place à l'épisode, mais comme il raconte ensuite d'autres tentatives de Pilate pour prononcer l'acquittement de Jésus, l'épisode n'a plus dans son récit une place organique². Chez lui un accusé est traité en condamné.

L'auteur du quatrième évangile paraît s'être inspiré, pour transposer comme il l'a fait le récit synoptique, de cette parole que, dans le récit de Luc, Pilate prononce au moment où il proclame l'innocence de Jésus : « Après l'avoir châtié, je le remettrai en liberté » (*Luc 23, 16*).

Le récit johannique des outrages subis par Jésus a une portée que n'a pas, ou, au moins, que n'a pas nettement le récit synoptique : pour Jean, le traitement royal que Jésus subit a une valeur prophétique, et c'est pour rendre témoignage à la vérité, en quelque sorte malgré lui, que Pilate déclare : « Voici l'Homme. »

Après que les Juifs ont accueilli par des cris de mort Jésus qui leur est présenté comme « l'Homme » Pilate essaye de se défaire de la responsabilité d'une condamnation en remettant l'affaire aux Juifs. On ne voit pas bien pourquoi, après que les Juifs ont déclaré que, d'après leur loi, Jésus doit mourir, Pilate se mêle encore de l'affaire (19, 6 b-7). Il y a certainement là un doublet maladroit du dialogue déjà rapporté par Jean (18, 31-32)³ pour faire porter toute la responsabilité de la condamnation sur les Juifs. Pilate interroge de nouveau Jésus. La question qu'il lui pose « D'où es-tu ? » peut être une réminiscence ou une correction de l'envoi devant

1. SCHWARTZ, p. 356. SPITTA, p. 373.

2. OSCAR HOLTZMANN, p. 297. HEITMÜLLER, p. 302.

3. SCHWARTZ, p. 356.

Hérode raconté par Luc¹. Cette fois Pilate n'obtient pas de réponse (19, 9), c'est une réminiscence du récit synoptique où Jésus garde le silence devant Pilate, mais ce silence est expliqué par Jésus d'une manière qui implique une reconnaissance formelle de l'origine divine du pouvoir romain (19, 10-11)² et lui rend Pilate nettement favorable. « A partir de ce moment, dit le narrateur, il cherchait à le mettre en liberté » (19, 12 a.). Ainsi se trouvait expliqué un détail du récit synoptique qui aurait pu être compris comme une preuve d'hostilité contre le pouvoir romain.

Dans la conclusion de l'épisode, Jean raconte comment les Juifs, mettant hypocritement et d'une manière qui, pour eux, est un sacrilège, leur loyalisme romain en avant, obligent en quelque sorte Pilate à prononcer la condamnation de Jésus. Pilate ne le fait qu'après avoir présenté Jésus comme le roi des Juifs. Ici encore le geste du gouverneur a, aux yeux du narrateur, une valeur prophétique (19, 12-16).

Si l'on compare aux récits synoptiques la manière dont la condamnation est rapportée par le quatrième évangéliste, on peut faire une observation intéressante. Les formules employées par les quatre évangélistes indiquent une parenté incontestable de leurs textes :

Mc. Mt. παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ.

Lc. παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν.

Jean. παρέδωκεν... αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῇ.

D'après les deux premiers évangélistes, c'est à des soldats romains que Jésus est remis pour être crucifié. D'après le quatrième évangéliste, c'est à des Juifs que Jésus est remis, c'est par eux qu'il est crucifié (19, 16 a.)³.

Luc pourrait bien avoir connu les deux traditions et avoir tourné la difficulté en évitant de se prononcer pour l'une ou pour l'autre⁴. Le détail donné ici par Jean ne peut provenir que d'une correction dont l'intention est claire.

L'exécution de Jésus par les Juifs est peu vraisemblable *a priori*, non seulement parce que les Juifs ne paraissent pas

1. LOISY, p. 861. SPITTA, p. 376 s.

2. LOISY (p. 862) croit qu'il est question, non de l'autorité en général, mais seulement de l'autorité s'exerçant sur Jésus.

3. LOISY, p. 872. Une tradition semblable se trouve dans Actes 3, 14.

4. Nous ne voyons pas comment SCHWARTZ (p. 356) peut trouver dans le texte de Luc la crucifixion par les Juifs.

avoir, à ce moment-là, possédé le droit d'exécution (18, 31), mais encore parce que la crucifixion était un supplice spécifiquement romain (18, 32a.). Il faut d'ailleurs remarquer que si Jean dit que les Juifs crucifient Jésus, il a omis de faire disparaître de sa narration plusieurs traits desquels il découle que les bourreaux de Jésus ont été des soldats romains, par exemple l'exécution des brigands (19, 18), le *titulus* (19, 19), le partage des vêtements, à propos duquel il est expressément dit que les soldats avaient crucifié Jésus (19, 23 s.), l'intervention des soldats qui brisent les jambes des condamnés et percent le côté de Jésus¹. Il y a donc lieu d'attribuer au rédacteur les *versets* 17. 18².

1. WELLHAUSEN, p. 86.

2. SPITTA, p. 379.

CHAPITRE VII

Crucifixion et mise au sépulcre.

CRUCIFIXION

(Jean 19, 17-30. Cf. Mc. 15, 22-41. = Mt. 27, 33-56.
= Lc. 23, 33-49.)

Le récit johannique de la crucifixion est assez voisin de celui des synoptiques, pour que Schwartz puisse l'appeler une seconde édition revisée de ce récit¹, c'est ce que prouve une comparaison sommaire des deux narrations.

Marc. 15, 21-22. Jésus est conduit à Golgotha, Simon de Cyrène est chargé de sa croix.

(Luc ajoute que des femmes pleurent sur Jésus et rapporte une déclaration de Jésus).

15, 23. Avant la crucifixion on donne à boire à Jésus du vin mêlé de fiel qu'il refuse.

(Ce détail manque chez Luc).

15, 24. Jésus est crucifié (Luc ajoute que deux brigands sont crucifiés avec lui). On partage ses vêtements.

15, 25. C'était la troisième heure.

15, 26. Un *titulus* est placé sur la croix.

15, 27-32. Les passants et les brigands crucifiés se moquent de Jésus.

(Luc place là l'épisode du brigand converti et ajoute que les soldats donnent par dérision du vinaigre à boire à Jésus).

15, 33. Des ténèbres se produisent.

15, 34-37. Jésus crie : « *Eloï Eloï...* » on lui donne du vinaigre à boire, il pousse un cri et meurt.

(Luc dit qu'en mourant Jésus dit : « Père je remets mon esprit entre tes mains. »)

1. SCHWARTZ, p. 358.

15, 38. Le voile du temple se déchire.

(Mathieu ajoute des résurrections et un tremblement de terre).

15, 39. Le centurion qui a assisté à la mort de Jésus lui rend témoignage.

(Luc ajoute que les assistants se frappent la poitrine).

15, 40-41. Les femmes regardent de loin.

Jean 19, 16. Jésus est remis par Pilate aux Juifs pour être crucifié.

19, 17, 18. Jésus portant sa croix est conduit à Golgotha et crucifié avec deux autres condamnés.

19, 19-22. Pilate fait placer un *titulus* contre lequel les Juifs protestent en vain.

19, 23-24. Les soldats qui ont crucifié Jésus partagent ses vêtements.

19, 25-27. Les Maries au pied de la croix. Marie et Jean.

19, 28-30. Jésus demande à boire, on lui tend une éponge imbibée de vinaigre au bout d'une branche d'hysope. Il boit et meurt.

19, 31-37. Les Juifs demandent que les corps soient ôtés. Le coup de lance.

Examinons quelles sont les principales différences qu'il y a entre les deux récits, voyons quelle est leur portée et comment on peut se représenter leur origine.

1° L'épisode de Simon de Cyrène chargé de la croix de Jésus n'a pas d'équivalent chez Jean. Il n'est pas nécessaire de supposer que le quatrième évangéliste disposait d'une tradition particulière d'après laquelle Jésus aurait porté sa croix lui-même. Il n'est pas difficile en effet de trouver une explication qui permette de comprendre l'omission de l'épisode dans le récit johannique. Plusieurs ont été proposées. Loisy¹ et Brandt² supposent que l'évangéliste pense à la déclaration de Jean-Baptiste (1, 29) et que Jésus doit être seul à porter sa croix comme il est seul à porter les péchés du monde. Pfei-

1. LOISY, p. 872.

2. BRANDT, *Die evang. Gesch.*, p. 174.

derer¹, Jean Réville² et Schwartz³ pensent que l'auteur du quatrième évangéliste ne veut pas fournir un argument aux docètes dont certains, d'après Irénée (*I. 24, 4*), soutenaient que Simon de Cyrène avait été crucifié à la place de Jésus. On⁴ a fait remarquer aussi que l'évangéliste pouvait avoir été influencé par la parole de Jésus sur la croix que chacun doit porter (*Mc. 8, 34*), ou encore par le parallélisme à établir entre la mort de Jésus et le sacrifice d'Isaac qui, d'après *Genèse 22, 6*, porte lui-même le bois de l'holocauste. Quoi qu'il en soit de ces diverses explications, on est en droit de penser que la suppression⁵ de l'épisode de Simon de Cyrène est destinée à concentrer toute l'attention sur la personne de Jésus et à empêcher qu'une partie en soit attirée sur celui qui aide le maître à porter sa croix.

2^o Le détail des brigands crucifiés avec Jésus est maintenu, mais non l'épisode des injures adressées à Jésus par les brigands, non plus que l'épisode du brigand converti rapporté par Luc seul.

Il ne semble pas y avoir ici autre chose que la suppression de traits accessoires. Les brigands sont cependant maintenus parce qu'ils étaient nécessaires pour l'épisode du coup de lance et parce qu'ils étaient déjà trop fixés par la tradition pour pouvoir être éliminés.

3^o Jean suit Luc dans l'omission du vin donné à Jésus avant la crucifixion: il maintient par contre le détail du vinaigre tendu à Jésus au moment où il va mourir⁶ mais ne rapporte

1. PFLEIDERER, *Das Urchristentum*², II, p. 384, 437.

2. JEAN RÉVILLE, p. 273.

3. SCHWARTZ, p. 141 s. SCHWARTZ ajoute (p. 359) que le Dieu mourant ne pouvait pas faire preuve de faiblesse.

4. HOLTZMANN-BAUER, p. 292.

5. Il faut bien admettre qu'il y a eu suppression. Rien n'autorise à penser, comme le voudrait BERNH. WEISS (p. 592), que Jean ait supprimé l'épisode comme accessoire, ou bien, comme le voudrait ZAHN (641), qu'il l'omette parce que Simon n'a pas, dès le début, porté la croix de Jésus, comme on pourrait le croire en lisant les synoptiques. Déjà ORIGÈNE (*Comm. in. Matth. ser. 126*) et l'auteur des *Acta Pilati* (B. X. 4) ont essayé de combiner les données contradictoires des synoptiques et de Jean en disant que Jésus et Simon avaient porté la croix alternativement. Là-dessus voir W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1909, p. 211.

6. SPITTA (p. 382) considère cet épisode comme une interpolation.

pas la parole : « Mon Dieu, mon Dieu... » que Marc met en rapport avec l'épisode du vinaigre.

Il se peut que la suppression du vin mêlé de myrrhe ait été faite par Jean parce qu'il estimait que ce détail faisait double emploi avec le vinaigre donné à Jésus sur la croix.

Il faut noter, d'ailleurs, que dans le récit synoptique tel qu'on le trouve chez Marc, l'épisode du vinaigre donné à Jésus sur la croix n'est pas clair. Marc le rattache directement et sans explication au cri de Jésus : « Mon Dieu, mon Dieu... » On ne parvient pas à saisir un enchaînement logique des faits. L'explication doit en être cherchée dans une combinaison scripturaire. Le cri : « Mon Dieu, mon Dieu... » est emprunté au *Psaume 22, verset 2*; or, le *verset 16* du même psaume contient une allusion à la soif, mettant le commencement de ce psaume dans la bouche de Jésus, on a pensé que la suite aussi se rapportait à lui. Combinant la soif ainsi attribuée à Jésus avec l'épisode des condamnés, Marc, ou déjà l'auteur de sa source, en sera venu à penser que Jésus avait bu à ce moment-là¹.

Le quatrième évangéliste omet le cri de Jésus : « Mon Dieu! Mon Dieu!... » sans doute parce que le Christ ne pouvait, d'après lui, avoir éprouvé au moment où il allait être glorifié et où il allait remonter vers son Père, le sentiment d'être abandonné de Dieu. Il y a une raison positive de présumer que Jean a connu la parole de Jésus rapportée par Marc. C'est qu'il fait directement allusion à un autre verset du psaume auquel cette parole est empruntée. Il rapporte en effet que Jésus dit : « J'ai soif » pour que l'Écriture fût accomplie (19, 28). Il y a là une allusion au *Psaume 22, verset 16*.

Comme Luc, le quatrième évangéliste supprime le vin donné à Jésus avant la crucifixion, mais il ne donne pas un caractère dérisoire au vinaigre qu'on lui tend au moment où il va mourir. Comme dans le récit de Marc (et de Mathieu), on

1. La disposition de Mathieu qui met les deux épisodes (cri de Jésus, vinaigre) l'un à côté de l'autre est une correction de celle de Marc, correction faite parce qu'on ne saisissait plus le rapport des deux épisodes. Luc a sans doute supposé que le vin donné à Jésus avant la crucifixion et l'épisode du vinaigre faisaient double emploi. Il n'a maintenu que le second. Comme d'autre part il faisait disparaître la parole « *Eloi! Eloi!...* » l'épisode du vinaigre s'est trouvé rapproché des outrages faits à Jésus et l'évangéliste a estimé que c'était par dérision que du vinaigre avait été offert à Jésus.

emplit une éponge de vinaigre et on la tend à Jésus au bout d'un bâton. Jean ajoute seulement que le bois utilisé était une branche d'hysope (19, 29). Le détail ne doit pas être historique, il est donné sans doute parce que c'était avec une branche d'hysope que les Israélites, lorsqu'ils célébrèrent la première Pâque en Égypte, avaient enduit de sang les portes de leurs maisons (*Exode 12, 22*). Le quatrième évangéliste, on le sait, racontant la mort de Jésus, accumule les traits qui font allusion au rituel de la Pâque.

4° Marc et Mathieu racontent que le *titulus* placé sur la croix de Jésus portait ces mots : « Le roi des Juifs. » Jean développe un peu l'épisode. Il semble, d'après son récit, que l'apposition du *titulus* ait été un fait anormal, alors qu'il était d'usage — ce qu'indique le récit synoptique — de placer ces sortes d'inscriptions. Au lieu des simples mots : « Roi des Juifs, » Jean donne ceux-ci : « Jésus de Nazareth, roi des Juifs, » et il ajoute qu'ils sont écrits en hébreu, en latin et en grec. Ces détails sont destinés à donner plus de portée à la confession messianique que constitue d'elle-même l'inscription faite par Pilate. D'ailleurs, dans le récit de Jean, les Juifs protestent contre le titre de « roi des Juifs » donné à Jésus et demandent à Pilate de mettre : « Il a dit : Je suis le roi des Juifs. » Pilate refuse. Pour Jean, le *titulus* a une valeur prophétique au même titre que la parole de Caïphe et que la présentation de Jésus par Pilate comme « l'Homme » ou comme le roi.

Spitta¹ a fait remarquer que dans le récit actuel l'épisode du *titulus* paraît mal placé. Il est rapporté après le récit de la crucifixion proprement dite et doit donc se dérouler sur le lieu même de l'exécution. Or, la présence de Pilate à cet endroit est tout-à-fait invraisemblable. De plus, la rédaction du *titulus* devait se placer avant et non après l'exécution. Il y a donc lieu de penser que les versets 17. 18 manquaient dans le récit primitif. Or, nous avons déjà vu que ces versets qui relatent l'exécution de Jésus par les Juifs ne peuvent provenir que du rédacteur.

1. SPITTA, p. 379.

5° Le partage des vêtements est développé dans le sens d'une assimilation plus précise de l'épisode à la prophétie du *Psaume 22*. La double expression employée par le psalmiste : « Ils ont partagé mes vêtements » et « ils ont jeté le sort sur ma robe, » est comprise par le narrateur comme se rapportant à deux faits différents, ce qui amène l'introduction dans le récit à côté du partage des vêtements, du tirage au sort de la robe. Ce tirage au sort est motivé par le fait que la robe était sans couture et qu'il eût été dommage de la mettre en pièces¹.

6° Jean mentionne la présence au pied de la croix de Marie, mère de Jésus, de sa sœur, de Marie (femme) de Clopas et de Marie-Madeleine. Il rapporte que Jésus confie sa mère à son disciple préféré. Cet épisode est donné sans doute, pour expliquer une légende qui devait être répandue sur l'existence d'un lien particulier entre Marie et Jean. C'est pour pouvoir introduire cet épisode que le quatrième évangéliste a mis Marie, mère de Jésus, là où Marc mettait d'autres femmes. Peut-être a-t-il aussi voulu effacer l'impression que la mère de Jésus l'avait abandonné, impression qu'on pouvait avoir en lisant les synoptiques.

7° Marc fait mourir Jésus à la neuvième heure (15, 34). Jean ne donne aucune indication de cet ordre; ce peut être tout simplement l'omission d'un détail jugé sans importance, mais il peut aussi y avoir là quelque chose d'autre. Jean indique la sixième heure comme celle de la condamnation (19, 14) et l'exécution suit aussitôt. Dans Marc, l'heure de la condamnation n'est pas donnée, mais Jésus est crucifié à la troisième heure (15, 25), donc trois heures plus tôt que chez Jean. Si l'on donne au supplice dans le récit johannique la durée qu'il a chez Marc, c'est-à-dire six heures, Jésus meurt à la douzième heure, c'est-à-dire au moment où l'agneau pascal devait être immolé.

Il se peut que l'omission de l'heure de la mort dans le

1. C'est par un processus identique que Mathieu fait deux animaux différents de « l'ânesse » et du « petit de celle qui porte le joug. » BRUNO BAUER, III, p. 252. HEITMÜLLER, p. 305. LOISY, p. 875. Il n'est pas nécessaire d'admettre avec LOISY (p. 876) que la robe sans couture symbolise l'église.

quatrième évangile soit destinée à suggérer l'interprétation pascale de la mort de Jésus.

8° Jean ne parle pas des miracles que les synoptiques rapportent avoir accompagné la mort de Jésus (ténèbres, déchirure du voile du temple, résurrections). Diverses explications sont possibles; Jean omet ces faits ou bien comme accessoires et secondaires, ou bien parce qu'il juge que des manifestations de deuil de la nature convenaient mal pour le moment de la glorification du Christ. On pourrait encore concevoir que Jean ait connu une forme du récit de la mort dans laquelle ces détails manquaient.

Entre ces diverses explications, on ne peut choisir avec certitude. Il semble cependant que la dernière doive être écartée.

9° Le témoignage rendu par le centenier au moment où Jésus vient d'expirer n'a pas d'équivalent chez Jean. On aperçoit deux raisons qui ont pu déterminer l'omission de ce détail dans le quatrième évangile. La première est que, si le centenier avait été là pour constater la mort de Jésus, il n'y aurait plus eu de place pour l'épisode du coup de lance. On pourrait, il est vrai, admettre que ce coup de lance est un surcroît de précaution. Peut-être vaut-il mieux penser que le témoignage du centenier était inutile pour le quatrième évangéliste, parce qu'une autorité romaine plus haute, celle de Pilate lui-même, avait déjà rendu hommage à Jésus.

Nous avons essayé de donner les raisons des omissions que nous avons signalées; peut-être faut-il admettre que l'évangéliste a aussi été dirigé par une considération d'ordre esthétique. Il a pu vouloir simplifier le récit de la mort de Jésus pour concentrer toute l'attention de ses lecteurs sur la figure du Christ mourant.

LE COUP DE LANCE¹

(*Jean 19, 31-37.*)

Le quatrième évangéliste est seul à raconter l'épisode du coup de lance. Les Juifs obtiennent du gouverneur qu'on

1. MAURICE GOGUEL, *l'Eucharistie*, p. 198 s.

brise les jambes des condamnés pour hâter leur fin, afin que leur supplice ne se prolonge pas pendant la fête. Les soldats chargés de cette mission l'exécutent pour les deux brigands, mais venus à Jésus et le trouvant mort, ils lui percent le côté d'un coup de lance. De la plaie coulent aussitôt du sang et de l'eau. L'évangéliste ajoute que celui qui a vu cela en rend témoignage et que son témoignage est véridique. Il remarque encore que ceci arriva pour que fût réalisée la parole de l'Écriture qui dit qu'« aucun de ses os ne sera brisé » et celle qui dit : « Ils verront celui qu'ils ont percé » (*Jean 19, 34-37*).

L'unité du récit n'est pas au-dessus de tout soupçon. La marche des événements — les soldats qui arrivent au premier brigand, puis au second, et ensuite à Jésus — n'est pas naturelle si Jésus, comme le dit le récit, a été crucifié entre les deux brigands. Cela a fait soupçonner que dans le récit primitif, il n'était peut-être pas question de brigands¹. On peut aussi faire remarquer que la conclusion naturelle du récit manque. Les Juifs sont préoccupés « que les corps ne restent pas exposés un jour de sabbat; » on attendrait au moins une indication sur leur enlèvement, elle fait complètement défaut. La conclusion de l'épisode peut avoir disparu à cause du rapprochement avec l'histoire de la mise au sépulcre. Ce rapprochement ne peut pas être primitif; il est impossible que Pilate ait donné par deux fois, à des personnages différents, l'autorisation de faire disparaître le corps des suppliciés². Un des deux récits vient donc en surcharge de l'autre.

Il nous paraît difficile que l'épisode du coup de lance appartienne à la tradition primitive, bien qu'on l'ait parfois considéré comme un détail historique et qu'on en ait donné des explications physiologiques. Ce qui intéresse l'évangéliste, ce n'est pas le détail matériel, c'est son interprétation théologique. Les deux paroles qu'il cite prouvent qu'il a vu dans l'épisode la réalisation de prophéties. Il a dû lui attribuer un autre sens aussi, celui d'une allégorie des sacrements. C'est du flanc de Jésus glorifié que jaillissent l'eau du baptême et le sang de l'eucharistie.

Le fait que l'évangéliste attribue une portée théologique

1. SPITTA, p. 384.

2. SCHWARTZ, p. 359. SPITTA, p. 387.

à l'épisode qu'il rapporte ne suffirait pas, à lui seul, pour nous obliger à attribuer l'histoire du coup de lance à une tradition secondaire. Mais, comme nous le verrons, il y a dans le récit de l'ensevelissement de Jésus la trace d'une tradition spécifiquement johannique. Ce seul fait nous oblige à conclure qu'il n'y avait pas de place dans l'évangile primitif pour l'épisode du coup de lance.

LA MISE AU SÉPULCRE

(*Jean 19, 38-42. Cf. Mc. 15, 42-47. = Mt. 27, 57-61. = Lc. 23, 50-56.*)

Jean raconte que Joseph d'Arimathée, un disciple secret, obtient la permission de prendre le corps de Jésus. Nicodème vient avec lui. Ils ensevelissent le corps avec des aromates et, pour gagner du temps à cause de la proximité du sabbat, le déposent dans un sépulcre neuf qui se trouvait à l'endroit où Jésus avait été crucifié.

Ce récit se sépare sur quelques points du récit parallèle des synoptiques.

Marc fait de Joseph un membre du sanhédrin qui attend le royaume de Dieu. Luc précise qu'il ne s'était pas associé à la décision des autres. Mathieu fait expressément de lui un disciple. Jean résout la contradiction en disant qu'il était disciple, mais en secret.

Jean met Nicodème à côté de Joseph, mais pour l'ensevelissement seulement, non pour la démarche auprès de Pilate. On peut supposer qu'il y a dans le fait que le même rôle n'est pas assigné aux deux hommes, l'indice que deux traditions sont ici juxtaposées. L'une serait celle des synoptiques, l'autre une tradition d'après laquelle Jésus aurait été enseveli par Nicodème¹.

Marc dit que Pilate s'étonne que Jésus soit déjà mort. Comme ce détail ne se trouve ni chez Mathieu ni chez Luc, il n'est pas nécessaire de penser qu'il a été omis par Jean

1. C'est ce qui empêche de voir, comme le voudrait SOLTAU (p. 39 s.), dans le récit de l'ensevelissement une interpolation d'origine synoptique.

comme ne s'accordant pas avec l'épisode du coup de lance. Il est plus naturel de penser qu'il provient dans l'évangile de Marc d'un rédacteur qui, pour répondre aux objections des Juifs, aura jugé nécessaire de faire ainsi constater officiellement la mort de Jésus.

Jean ne parle pas seulement d'ensevelissement mais aussi d'embaumement. Il anticipe ainsi sur ce que, dans le récit de Marc, les femmes se proposent de faire le dimanche matin. Cette transformation est destinée à affirmer la réalité de la mort de Jésus et à empêcher les adversaires d'interpréter, comme une hésitation sur ce point, le retard apporté à l'embaumement. Il semble, en effet, que Jean ait, lui aussi, connu une tradition d'après laquelle Jésus n'aurait été mis au sépulcre que d'une manière provisoire. Il dit, en effet, que c'est à cause de la proximité de la Pâque qu'on dépose Jésus dans le sépulcre qui se trouvait là, où il avait été crucifié.

Ce détail peut d'ailleurs avoir une autre origine. Loisy¹ a émis l'hypothèse que Jean avait placé le sépulcre dans le lieu où Jésus avait été crucifié, parce que le rituel pascal ordonnait de préparer et de manger l'agneau dans un même lieu et qu'il voyait dans ce détail une préfiguration de la mort et de l'ensevelissement de Jésus. Si l'on admet cette explication², Jean peut avoir indiqué que cet ensevelissement n'était que provisoire pour ménager une transition entre le récit des synoptiques et le sien³.

1. LOISY, p. 898.

2. La mise au sépulcre dans le lieu où Jésus a été crucifié a certainement de l'importance pour l'évangéliste puisqu'il l'explique par la nécessité où l'on est de se hâter tandis que les synoptiques donnent l'indication chronologique pour expliquer l'ensevelissement précipité.

3. Sur deux points il y a une relation particulière entre le récit de Jean et celui de Luc. L'indication chronologique est placée à la fin du récit, non au commencement comme chez Marc et Mathieu, et personne n'a encore été mis dans le sépulcre.

CONCLUSION

Il nous faut maintenant essayer de grouper les résultats auxquels nous a conduit l'analyse du récit johannique de la passion.

Plusieurs indices matériels établissent que ce récit, sous sa forme actuelle, n'est pas homogène, mais qu'il est une combinaison de fragments d'origine et de caractère assez différents. Ainsi Jésus, à son entrée à Jérusalem, est accueilli comme roi messianique (12, 13), tandis qu'un peu plus loin il est dit que le peuple lui fait une ovation à cause de la résurrection de Lazare (12, 17-20). La trahison est annoncée deux fois coup sur coup (13, 18-20; 13-24-30), la seconde fois il en est parlé comme s'il n'en avait pas encore été question. Au milieu d'un discours Jésus dit : « Levez-vous, partons d'ici » (14, 31), et cette invitation n'est suivie d'aucun effet. Quand Jésus est emmené chez Hanne (18, 12), Pierre le suit et se trouve non pas chez Hanne, mais chez Caïphe (18, 15). Chez Hanne (18, 19 s.), Jésus est interrogé non par Hanne, mais par Caïphe (18, 24). Devant Pilate les Juifs crient *de nouveau* : « Ne délivre pas celui-là, mais Barrabbas » (18, 40), alors qu'il n'avait pas encore été question de Barrabbas. De plus la conclusion de l'épisode manque. Le supplice de Jésus commence par la flagellation (19, 1), sans qu'aucune condamnation ait été prononcée et ensuite le procès continue comme si de rien n'était (19, 6 s.). Au chapitre 19, versets 16-18, les Juifs crucifient Jésus, un peu plus loin dans le même chapitre (19, 23), il est question des soldats qui l'ont crucifié. Joseph d'Arimathée (19, 38) demande le corps de Jésus, comme si les Juifs n'avaient pas déjà pris des mesures pour que les corps des suppliciés ne restassent pas sur la croix pendant la fête.

Toutes ces incohérences viennent de la négligence avec laquelle le rédacteur johannique de la passion a combiné les divers éléments qu'il voulait faire entrer dans son récit. Cette négligence s'explique par ce fait que ce qui domine tout le récit, c'est un intérêt dogmatique et non pas historique.

Les éléments divers qui ont constitué le récit johannique de la passion forment différents groupes qu'il n'est pas impossible de dégager.

Nous trouvons d'abord quelques traditions anciennes indépendantes du récit synoptique, mais qui peuvent avoir été en contact avec la source du récit de Marc, puis un certain nombre de récits empruntés aux synoptiques mais ayant subi une certaine élaboration avant d'entrer dans le récit johannique, enfin quelques morceaux qui doivent être attribués au rédacteur de l'évangile.

On peut attribuer à une tradition ancienne d'abord l'indication chronologique divergente de celle des synoptiques, discrètement mais nettement marquée à trois reprises (13, 1; 18, 28; 19, 14). Il faut lui attribuer aussi la première annonce de la trahison de Judas (13, 18-20) et le discours d'adieux sous sa forme primitive (14, 1. 2. 16 *en partie*. 17-26). Dans le récit de l'arrestation qui, sous sa forme actuelle, trahit nettement la main d'un rédacteur, le détail topographique sur la situation du jardin et l'intervention de la cohorte et du centenier dans l'arrestation doivent provenir de la source. Il faut aussi attribuer à la même origine le fond premier de la relation du procès juif et le reniement de Pierre (18. 12. 15-18. 25-27). Enfin, un détail du récit de la mise au sépulcre, l'intervention de Nicodème, peut provenir d'une source ancienne.

A propos de ces morceaux qui ont en commun ce caractère de provenir de traditions indépendantes des récits synoptiques, se pose une question importante. Sont-ils indépendants les uns des autres, ou bien ont-ils tous la même origine? Entre l'annonce de la trahison de Judas, le récit du reniement de Pierre et celui du procès juif, il y a un point commun. Ces fragments semblent avoir été en contact assez

étroit avec ce qu'on peut considérer comme la source première du récit de Marc. Il n'est sans doute pas illégitime de supposer qu'un récit qui suivait Jésus, au moins depuis sa dernière soirée jusqu'au procès juif, devait contenir une indication chronologique et un récit de l'arrestation. Il ne sera donc pas téméraire d'attribuer à cette même source l'indication chronologique et le détail de l'intervention des Romains dans l'arrestation.

Nous avons remarqué que dans l'annonce de la trahison on trouve, à côté de l'énoncé du fait, certaines déclarations ayant nettement un caractère johannique. La forme primitive du discours des adieux qui a le même caractère peut donc avoir fait partie de la même source. Ainsi tous les éléments que nous avons reconnus comme indépendants de la tradition synoptique et que nous ne pouvons pas attribuer au rédacteur, proviennent de la même source. Il ne subsiste un doute qu'au sujet de la petite indication relative à l'ensevelissement de Jésus par Nicodème. Le détail est trop isolé pour qu'il soit possible de formuler une conclusion précise à son sujet.

Il est très probable qu'une partie seulement de la source a été conservée ; il est peu vraisemblable qu'un récit qui contenait les adieux de Jésus, son procès juif et son arrestation n'ait pas contenu aussi des indications sur les faits qui avaient motivé l'arrestation, ainsi que des détails sur l'issue du procès. Ces parties du récit johannique primitif ont disparu pour faire place à une autre relation des mêmes faits.

Le quatrième évangile a-t-il jamais contenu ce récit dans son intégrité ? Deux hypothèses sont *a priori* possibles : ou bien l'évangéliste s'est trouvé en face de différents documents qui se présentaient à lui exactement dans les mêmes conditions et qu'il a utilisés au même titre, reproduisant tantôt l'un tantôt l'autre pour des raisons subjectives, ou bien le rédacteur s'est trouvé en face d'un récit faisant déjà partie de l'évangile et qu'il voulait reviser et compléter d'après d'autres documents, en particulier d'après nos évangiles synoptiques.

Pour répondre à cette question — dans la mesure où l'on peut y répondre — il faut partir d'une constatation faite sur deux points (Discours des adieux, relation du procès juif) sur lesquels nous avons vu qu'une tradition primitive empruntée

à la source a été remaniée par le rédacteur, qui voulait rendre son récit conforme à celui des synoptiques. Ce fait doit, semble-t-il, nous incliner à penser que le rédacteur s'est trouvé en présence d'un récit qui faisait déjà partie de l'évangile. S'il n'en était pas ainsi on aurait peine à s'expliquer que le rédacteur se soit donné la peine de modifier complètement un récit emprunté à une de ses sources, pour le conformer au récit synoptique plutôt que de choisir ce récit pour le reproduire.

Nous aboutissons donc à l'idée d'un récit johannique de la passion dont quelques fragments seulement auraient été conservés dans le quatrième évangile actuel¹.

Une question doit encore être posée : ce récit était-il homogène ou n'était-il lui-même qu'une compilation d'éléments, d'origine et de caractère différents? Il faut, en tous cas, distinguer entre le récit des faits et les développements théologiques mis dans la bouche de Jésus. Si les récits du procès juif et du reniement de Pierre ont ou peuvent avoir un caractère historique, il n'en est pas de même des discours des adieux. Peut on même dire que tous les récits historiques que contenait l'évangile primitif ont été puisés à la même source? Les morceaux qui se rattachent à l'histoire de la passion sont trop peu nombreux pour qu'on puisse sur ce point formuler une conclusion certaine. Il faut se borner à observer qu'il y a dans le récit johannique primitif quelque chose d'un peu étrange. Jésus est arrêté par des Romains et cependant conduit non pas chez le gouverneur, mais chez le grand-prêtre. Il ne faut cependant pas se hâter de conclure qu'il y a ici juxtaposition de deux sources différentes, car le récit du procès juif est dans l'évangile johannique primitif étroitement lié à celui du reniement de Pierre qui provient d'une source excellente. Il n'est d'ailleurs pas impossible que les Romains et les Juifs aient les uns et les autres joué un rôle actif dans le procès de Jésus.

Les morceaux empruntés par le rédacteur johannique à la

1. Nous ne pouvons entrer ici dans l'examen de la question de savoir quelles parties de l'évangile avant et après le récit de la passion peuvent se rattacher à la même source.

tradition synoptique sont nombreux et importants, ce sont les suivants :

11, 47-53. Décision des Juifs de faire mourir Jésus.

12, 1-11. Onction de Béthanie.

12, 12-16. Entrée à Jérusalem.

12, 27-31. Trouble dans l'âme de Jésus (Equivalent de l'épisode de Gethsémané).

13, 1-17. Lavement des pieds et leçon d'humilité (Transformation d'un détail de la dispute de préséance racontée chez Luc).

13, 21-30. Annonce de la trahison.

13, 36-38. Annonce du reniement de Pierre.

14, 3-5 et ch. 15, 16, 17. Revision du discours des adieux (Eléments).

18, 1-11. Arrestation.

18, 13-14, 19-24. Additions au récit primitif du procès juif.

18, 28-19, 16. Procès romain.

19, 17-37. Exécution.

19, 38-42. Mise au sépulcre.

Le rédacteur doit ces morceaux au récit synoptique ce qui ne veut pas dire qu'il les en tire directement. Aucun n'est la reproduction textuelle d'un passage des premiers évangiles. Quelques-uns n'ont, pour ainsi dire, pas un mot en commun avec les synoptiques. Le rédacteur leur a fait subir une profonde élaboration avant de les faire entrer dans son récit.

Il nous faut examiner de quelle manière le rédacteur johannique traite les récits synoptiques. On doit d'abord remarquer que lorsque les récits des trois évangiles divergent, il lui arrive de chercher à les mettre d'accord : c'est ainsi qu'il met la désignation personnelle du traître dans un aparté entre Jésus, Pierre et le disciple préféré, et qu'il fait de Joseph d'Arimatee un disciple secret de Jésus. Parfois le rédacteur corrige les indications de ses devanciers ; il le fait avec fermeté en sorte qu'il est impossible de se méprendre sur sa pensée, et avec une certaine délicatesse comme s'il avait le souci de ne pas paraître les contredire ouvertement. C'est ainsi que, sans dire que le dernier repas de Jésus n'a pas été un repas pascal, il indique par trois fois qu'il a été pris le 13 Nisan. C'est ainsi encore que pour rapporter un

dialogue de Jésus avec Pilate, il place la scène à l'intérieur du tribunal.

Sur d'autres points, le rédacteur johannique semble continuer sur la même ligne le développement de la tradition que l'on peut déjà reconnaître par la comparaison des trois formes du récit synoptique. C'est ainsi que dans le récit de l'onction de Béthanie, il introduit une allusion à l'avarice de Judas pour indiquer quel a été le mobile auquel a obéi le traître. Il marque aussi dans le récit de l'arrestation en quoi a consisté la trahison. D'autre part, il introduit dans le récit de l'annonce du reniement une allusion au martyr de Pierre destinée à atténuer l'odieux de la défection de l'apôtre. Dans le récit de l'arrestation, il justifie par une parole de Jésus la fuite des disciples. Il attribue l'intervention violente à Pierre et donne le nom de sa victime. Enfin il développe l'histoire du partage des vêtements.

Sur tous ces points il y a développement et non déformation de la tradition synoptique. Sur d'autres, il y a développement dû à l'influence d'une idée théologique ou d'une préoccupation apologétique. Les exemples les plus typiques de ce genre d'élaboration sont le déplacement et la transformation de l'épisode de Gethsémani et la substitution du lavement des pieds à l'institution de la cène. Au même procédé se rattache la suppression de l'épisode de Simon de Cyrène et du cri de Jésus : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? »

Certains morceaux enfin, compositions du rédacteur, sont dus à des préoccupations dogmatiques et apologétiques. L'exécution de Jésus par les Juifs, le développement du récit du procès romain, la sympathie évidente que Pilate montre pour Jésus, tout cela est destiné à favoriser l'apologétique chrétienne dans sa tâche vis-à-vis des Romains. La présentation de Jésus comme roi, l'épisode du *titulus*, les détails qui assimilent la mort de Jésus à celle de l'agneau, ceux qui sont destinés à montrer que Jésus ne tombe pas dans les embûches de ses ennemis mais va librement à la mort, la réponse indirecte faite par Jésus à la question des Grecs, le sang et l'eau qui coulent du côté de Jésus, les paroles de Jésus qu'il intercale dans sa narration, ces détails et d'autres

encore que l'évangéliste ajoute au récit de ses devanciers, sont destinés à servir d'illustration aux divers chapitres de la dogmatique johannique¹.

1. Une question importante serait encore à examiner, c'est celle de la composition du récit. Comment les différents éléments provenant des sources que nous avons reconnues, ont-ils été groupés et combinés? Le récit est-il l'œuvre d'un seul rédacteur ou de plusieurs? WELLHAUSEN, SCHWARTZ et SPITTA ont essayé de résoudre le problème. Ils sont unanimes à reconnaître qu'il faut distinguer plusieurs formes successives du récit, mais diffèrent profondément dans la manière dont ils se représentent l'œuvre de l'auteur primitif et celle des différents *Bearbeiter* et *Interpolatoren* qu'ils croient devoir faire intervenir. Nous ne pensons pas qu'il faille entrer dans l'examen et dans la discussion de leurs systèmes et cela pour deux raisons : d'une part une théorie sur la composition du quatrième évangile ne peut pas reposer sur l'étude d'un seul groupe de récits quelque importance qu'ait ce groupe ; d'autre part, il faut, nous semble-t-il, avant d'aborder le problème de la composition, laisser aux études relatives aux sources le temps d'aboutir à des résultats qui puissent être admis d'une manière générale.

TABLE DES MATIÈRES

ABRÉVIATIONS	1
INTRODUCTION	3
CHAPITRE I. — Les antécédents de la passion.	9
— II. — La chronologie de la passion	15
— III. — Les préliminaires de la passion	33
— IV. — Le dernier repas	53
— V. — Les discours	65
— VI. — Arrestation et procès	73
— VII. — Crucifixion et mise au sépulcre	93
CONCLUSION	103

Vu, le 20 octobre 1909 :

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

A. CROISSET.

Vu

et permis d'imprimer :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

L. LIARD.

